OBRAS

DE

ISMAEL QUILES S. J.

1

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

Para la "Biblioteca Furlong" de la Universidad del Salvador

Buenos Aires, Sept. de 1976

[illegible]

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S. J.

Vol. I. — ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL.

1. Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial).
2. Tres lecciones de metafísica in-sistencial.
3. La esencia del hombre.

Próximos volúmenes:

II. — LA PERSONA HUMANA.

III. — INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

1. Filosofar y vivir.
2. Qué es la filosofía.
3. Introducción a la filosofía.
4. Autorretrato filosófico.

IV. — FILOSOFÍA Y RELIGIÓN.

1. Filosofía de la religión.
2. Filosofía del cristianismo.
3. Filosofía y religión en Oriente y Occidente.
4. Qué es el catolicismo.

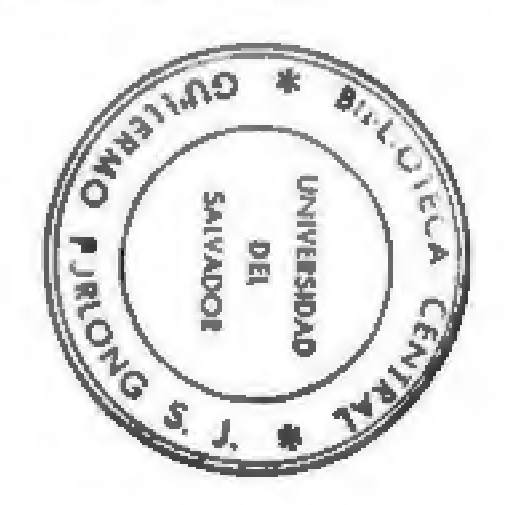
OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S. J.

I

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL

- MAS ALLA DEL EXISTENCIALISMO
- TRES LECCIONES DE METAFÍSICA IN-SISTENCIAL
- LA ESENCIA DEL HOMBRE





EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

1978



EDICIONES *Depalma* BUENOS AIRES

Talcahuano 494

PRESENTACIÓN

Con este volumen iniciamos la colección de nuestras obras, respondiendo a los deseos de no pocos estudiosos y al interés que en ello ha puesto Ediciones Depalma.

No pensamos introducir cambios de importancia en el contenido de las obras que vayamos reeditando. Creemos que cada una de ellas debe ser el reflejo de nuestro pensamiento en la época en que la escribimos. Nos vamos a limitar tan sólo a pequeños retoques en gracia a una mayor claridad del texto, así como a referencias a otras obras, escritas con posterioridad, cuando ello fuere conveniente.

En cuanto al orden en que irán apareciendo los volúmenes, vamos a tener en cuenta la urgencia de publicar aquellas obras que por estar agotadas, por el momento son más requeridas.

Quiera Dios que puedan contribuir, aunque sea en muy pequeña parte, a iluminar al gran problema humano, que es el de la filosofía: el ser y el destino del hombre.

Buenos Aires, marzo de 1978.

ISMAEL QUILES, S. J.

ADVERTENCIA

Las tres obras que reunimos en este volumen fueron escritas en el decenio 1950-1960. Publicamos con anterioridad algunas notas sobre nuestra interpretación de la esencia del hombre como in-sistencia, pero en realidad estos tres trabajos son las primeras exposiciones sistemáticas de la filosofía in-sistencial.

Fueron escritas con diversos objetivos, y por ello, también con diverso método y estilo, como es fácil de comprobar. La primera obra trató de volcar en una exposición de conjunto la concepción de la in-sistencia como esencia del hombre y como foco de iluminación de los principales problemas filosóficos: el hombre, el mundo, el prójimo, la historia y Dios. La segunda reafirmó temas de la primera y prolongó la exposición hasta el problema del ser en cuanto ser. La tercera representa un esfuerzo de mayor precisión del núcleo de nuestro pensamiento y de su relación con algunas expresiones conexas, clásicas y contemporáneas.

Creemos que el conjunto bien puede llevar el título de *Antropología filosófica in-sistencial.*

PRESENTACIÓN

El angustioso problema de la esencia y destino del hombre ha atormentado, más que en ninguna otra época, a los filósofos contemporáneos. El afán de encontrar el verdadero ser y de salvar la dignidad del hombre ha sacudido las conciencias en todos los órdenes de la vida humana, desde el religioso al político y desde el económico al filosófico. En forma tal vez más aguda que ninguna otra corriente filosófica en la historia de la humanidad, el existencialismo ha querido plantearse desnudamente el problema del hombre y resolverlo con toda sinceridad, crudeza y ausencia de presupuestos. Dejando de lado los problemas de la esencia de las cosas, los existencialistas se han preguntado por la realidad última del hombre individual y concreto, en su existencia temporal. Pero este problema, que han utilizado como bandera los filósofos y teólogos del existencialismo, ha quedado en pie, sonriendo con cierta ironía, ante el fracaso de las analíticas existenciales de Heidegger o Jaspers, de Sartre o de Karl Barth. En consecuencia, puede decirse que el existencialismo ha dejado precisamente inconcluso el interrogante de donde había partido: porque la existencia y el ser en cuanto ser en Heidegger o Jaspers quedan perdidos en una nebulosidad que no permite definir dentro de coordenadas precisas la existencia humana.

Sin embargo, el existencialismo, que arrastró consigo elementos valiosos junto con su lastre negativo, ha tenido la virtud de despertar, con respecto a algunos problemas, la conciencia de la filosofía tradicional.

El fracaso del existencialismo ha sido una lección provechosa, porque ha permitido a no pocos filósofos superar las desviaciones anexas a la actitud existencialista. Efectivamente, los existencialistas, en vez de descubrirnos la esencia del hombre, en vez de encontrar al hombre que buscaban, parece que lo han perdido y extraviado más, resultando que el existencialista, lejos de encontrarse a sí mismo, se halla más perdido en el mundo que los antiguos filósofos existencialistas. La necesidad de "encon-

trarse a sí mismo", única manera de recuperar la realidad de la existencia humana, es la que nos ha movido a volvernos hacia el interior del hombre, hacia su experiencia más original, y de ahí ha nacido la filosofía del ser y la dignidad del hombre que hemos llamado "in-sistencial".

Porque el "in-sistencialismo" es una filosofía que pone en el centro del ser y obrar del hombre la vida interior. No para aislarlo en un ensimismamiento solipsista, misantrópico y escéptico, sino porque considera que la condición esencial de toda relación auténtica del hombre con el mundo exterior es que la misma parta "desde dentro", o que, por lo menos, si se provoca desde fuera, sea reconocida y aceptada en el interior de cada uno. Este "recogerse en la propia interioridad, instalarse en sí o dentro de sí, estar-en-sí", es lo que llamamos *in-sistir* o *in-sistencia*, dando al término un significado más concorde con su etimología que con su uso corriente.

La llamada a la interioridad, como condición del encuentro del ser y dignidad del hombre, más todavía, como el constitutivo óntico de este ser y dignidad humanas, a que todos aspiramos, siempre ha sido necesaria. El hombre, perdido en las cosas exteriores, se incapacita, no sólo para conocerse a sí mismo, sino para *ser él mismo* lo que su más auténtica realidad le exige. Pero el mundo exterior es un continuo peligro para esta *esencial interioridad* en la que se salva la dignidad del hombre. Nos atraen las cosas exteriores, porque "necesitamos" de ellas y no podemos vivir sin ellas. El hombre ha de ocuparse en "sus cosas": la familia, la casa, el vestido, el trabajo, los negocios, las diversiones, la salud, la política, etc., etc.; y sucede con frecuencia que uno se levanta por la mañana, se viste, se desayuna, sale de casa, toma el ómnibus, llega a la oficina, despacha los negocios, vuelve a casa, almuerza o cena, lee el periódico o una novela, conversa con sus amigos y familiares, se acuesta... y en todo el día, absorbido en "sus" cosas, no ha pensado ni una vez sobre "sí" mismo. Ha estado volcado totalmente hacia el exterior, por las urgencias propias de su vida. Pero si el hombre se olvida de sí mismo, ¿cómo puede actuar correctamente en el mundo exterior y qué sentido tiene su vida?

Mas no solamente el mundo exterior nos polariza porque precisamos de él para vivir, sino porque "nos gusta". Es una vida

fácil, agradable, "dis-traída", es decir, "llevada de acá para allá". La vida callejera, la vida de la novedad, de la curiosidad, en una palabra, la vida "extrovertida", ¡nos resulta tan fácil, tan despreocupada! Y, sin embargo, en esta vida puramente exterior nosotros mismos nos hallamos "perdidos", nos olvidamos de nuestro mismo ser y de nuestra dignidad, para ir tras las mariposas que revolotean en torno nuestro. Una vida irresponsable es una vida donde el yo se halla extrañado, diluído, en una palabra, donde yo no soy yo.

Si siempre ha sido necesaria al hombre la interioridad, la atención, la afirmación y el cuidado de su propio yo, la "vida moderna" nos impone una vigilancia mucho más extremada. Porque esta existencia actual está llenando más todavía con nuevos incentivos el mundo exterior, reclamándonos unas veces dulcemente, y otras por la fuerza, hacia afuera, privándonos de la dirección interior de nuestra vida. La vida fácil y agradable se ha sublimado con el progreso de la técnica, hasta el punto de procurarnos, sin esfuerzo, las distracciones y los placeres que antiguamente eran difíciles de obtener, diríamos casi inconcebibles. Además, ha concentrado el mundo, reduciendo su campo, y poniéndolo más al alcance de la mano del hombre, por la supresión de las distancias, con los viajes a velocidades supersónicas, trayéndonos a casa la voz de nuestros vecinos y amigos lejanos, y la visión misma de los espectáculos que antes podíamos gozar solamente yendo al cine o al teatro o recorriendo largas distancias. Estas facilidades y progresos maravillosos han aumentado la agitación y el vértigo con que el mundo exterior nos lleva de una parte a otra y nos sacude, sin darnos tiempo a pensar en nuestra mismidad.

Este auge de la técnica ha impuesto una nueva concepción de la sociedad, que está atentando trágicamente contra el ser y la dignidad del hombre, el ser y la dignidad de cada individuo, contra mi auténtica realidad personal. Porque la complejidad creciente de la sociedad, principalmente por la anulación de las distancias y por la mayor unificación del mundo, ha impuesto una organización y una superorganización de las relaciones humanas en la cual los individuos van siendo piezas cada vez más insignificantes a medida que la máquina social crece monstruosamente. Este Leviatán de la organización fagocita al individuo, quitándole

su espontaneidad y originalidad, en forma cada vez más acentuada, hasta encuadrarlo en rieles y en marcos prefabricados, donde ha de actuar "maquinalmente". El siglo XX es el siglo de la estupenda invención del aeroplano, la radio, la televisión, el radar, la energía atómica, etc., etc.; pero, por lo mismo, es el siglo que posibilita a los gobiernos un mayor control y que ha llevado a la dirección y organización minuciosa de toda la vida humana, desde el pasaporte y la cédula de identidad hasta la revisión sanitaria y las "colas"..., colas por todas partes y colas para todo, el siglo XX es el siglo de la organización y de las colas, es el siglo del hombre "dirigido desde fuera", desde el jefe de oficina, desde el policía que dirige el tránsito, desde el Estado que lo ha de dirigir todo. El siglo XX, repetimos, es el siglo del "hombre dirigido desde fuera", del hombre robot, del hombre en serie, del "hombre perdido a sí mismo". Nunca más que hoy se hace indispensable la llamada a la interioridad, el retorno a la interioridad como antibiótico de esa infección morbosa de la organización superorganizada, que anula al hombre como persona humana.

Porque el hombre no puede ni debe ser dirigido desde fuera en una forma que no le permita *aceptar libremente* esa dirección, y, en último término, actuar "desde dentro". Sólo cuando nos movemos "desde dentro", vivimos, porque la vida es movimiento que parte del interior. Sólo cuando somos desde dentro, somos cada uno auténticamente una persona humana. Desde el momento en que cerramos los ojos a ese mundo exterior y miramos hacia adentro, sólo en cuanto dirigimos nuestra atención hacia nosotros, pronunciamos, en todo su sentido, esa palabra que sólo la "persona humana" puede pronunciar: "yo". Cuando entramos en nosotros mismos, cuando tomamos la dirección hacia adentro, y sólo llegados allí y desde allí, podemos decir "yo". La dirección contraria, la dirección "hacia afuera", *cuando se ha perdido este contacto con la interioridad*, es lo opuesto a la persona humana, y constituye la caída desde la altura de la dignidad humana a la degradación del instrumento y de la cosa. La "cosa" es puramente "exterior", carece de interioridad. El animal irracional vive lanzado hacia afuera, porque no posee un interior que pueda decir "yo". Así, la dirección "hacia afuera" es propia de la cosa, y la dirección "hacia adentro" es esencial a la persona; la dirección "hacia afuera" es "cosificante", y la dirección "hacia

adentro" es "humanizante", la dirección "hacia afuera" es "despersonizante", la dirección "hacia adentro" es "personizante". Solamente en lo humanizante y personizante está el "yo", o mejor, allí está el núcleo central, la base de la dignidad personal y su más íntima realidad. En este "yo interior", esencialmente interior, vivo y capto el meollo de mi ser, mi ser limpio y auténtico. Sólo desde allí lo afirmo y me apropio de mi dignidad.

Cuando no vivo y actúo "desde dentro", y en la medida en que mi ser no parte de la intimidad del yo, dejo de ser "yo mismo", para convertirme en "un cualquiera". ¡Y cuántas veces sucede esto en la vida! ¡Cuán pocas veces llegan algunos hombres a ser ellos mismos, porque han actuado mecánicamente en y para el mundo exterior, sin personalidad! El "cualquiera", el "fulano de tal", que puede ser "cualquier hombre", y no precisamente "yo", es el empleado o el profesional anónimo, el hombre de ciencia, el político, el militar, el profesor, el médico, etc., en los cuales la personalidad, el "yo", han quedado absorbidos, anulados por la acción exterior, y el "nombre propio" no se ha realizado, con frecuencia, a través de una larga vida. El análisis de muchas existencias da este resultado: el profesional ha devorado a la persona, a la individualidad. "Yo he realizado, tal vez, un gran ideal en la vida, quizá he llegado a ser mundialmente famoso; y sin embargo, encuentro en mi interior un vacío, es decir, no he cumplido, no he llenado, no he vivido mis aspiraciones personales. En ese caso no he vivido desde dentro, mi yo ha quedado sacrificado a una función exterior, que no ha sido debidamente engarzada en mi propia personalidad".

He aquí el peligro de la vida puramente exterior, peligro que en el siglo XX es más agudo que en otro cualquiera. ¿Por qué volver a recordar que la política, la técnica, la supresión de distancias, el exceso de organización, la propaganda dirigida unilateral, etc., etc., pueden convertir, y de hecho están convirtiendo, al hombre del siglo XX en un muñeco que piensa con la cabeza de otro, que ha perdido la capacidad de elección y que no tiene más recurso que actuar en una dirección determinada como si fuera una máquina, y, lo que es peor, llegando a perder conciencia de que ha perdido su conciencia, y a persuadirse de que así tiene que ser, como en los tiempos antiguos parecía natural para algunos hombres la esclavitud?

Es, pues, urgente volver al verdadero ser y dignidad del hombre, y sólo recuperando la propia vida interior, y desde allí, se puede encontrar y vivir ese ideal. Es necesario una especie de "retiro laico", para rehacer todo el proceso humano de la vida. Así como es imposible la vida espiritual ordenada, si el hombre no se refugia en la meditación de las verdades religiosas y ascéticas, y como es imposible una vida moral sin vida interior, y como la corrupción invade al mundo "porque no hay nadie que piense en su corazón", de la misma manera la auténtica imagen del hombre, la ciencia del hombre y el principio ordenador de su actividad humana son también imposibles sin esta vuelta a lo interior, sin un retiro total, en que nos encontremos cara a cara con nosotros mismos. He aquí el primer paso de nuestro ideal in-sistencialista.

Pero este retiro, esta soledad y esta vuelta hacia el interior no van a consistir en un aislamiento y subjetividad estéril. Son la condición necesaria para el descubrimiento de nuestro auténtico yo; pero en nuestra más íntima esencia humana, en mi mismo y más profundo núcleo individual, encontraré relaciones que surgen necesariamente hacia el exterior, encontraré caminos que me llevan hacia afuera, en una palabra, descubriré también la profunda *realidad social* y cósmica del hombre. Y por este medio podré llegar a la comprensión del verdadero engarce de mi personalidad en la sociedad y en el universo. La interioridad insistencial considera al hombre en su *realidad total concreta*, considera al individuo en su dinamismo histórico, y, por consiguiente, encuadrado en las coordenadas sociales y cósmicas en que de hecho se encuentra. Lo que importa, y esto es lo que el in-sistencialismo quiere señalar, es que mi actuación social sea auténtica, que mi movimiento, dentro del flujo incesante de la humanidad, sea propio de una persona humana y no de un ser irracional o de una máquina. Y esto sólo se obtiene cuando pongo como base mi realidad misma, que es "in-sistencia", es decir, ser interior y ser que obra hacia afuera desde el interior. Sólo así se descubrirá el verdadero equilibrio entre lo individual y lo social; ambos aspectos son esenciales al hombre, y tienen su verdadero punto de apoyo, como fiel de la balanza, en lo que llamamos in-sistencia: auténtico ser y dignidad del hombre.

Pero estas consideraciones no significan que el ámbito de nuestro estudio sea el de una exhortación moral o reajuste psicológico entre el individuo y su vida. El espíritu de la in-sistencia afecta profundamente a la conducta humana. Sin embargo, nuestra preocupación, al llegar hasta los últimos fundamentos metafísicos de la in-sistencia, se mueve dentro del campo estricto de la filosofía, y por ello, en nuestro estudio, al recurrir a la más originaria de nuestras experiencias, nos encontramos con el último sillar de la realidad humana, desde el cual se plantean, con su máxima originalidad, los interrogantes filosóficos, y el problema del filosofar mismo. Nuestros análisis de la in-sistencia nos dan, consecuentemente, una filosofía fundamental, a nuestro parecer, la más fundamental, la verdadera "primera filosofía" del hombre. Pero en esta filosofía del hombre encontramos también la filosofía del ser, porque al comprender al hombre en su ser y en sus relaciones llegamos a una verdadera universalidad, no por abstracción, sino por experiencia, que es como en concreto el hombre es y comprende su ser. De esta manera, el análisis de la realidad del hombre como in-sistencia nos hace tocar el fondo de la metafísica, sobre el cual nos es posible construir, con la firmeza e integridad posibles a la precaria realidad humana, el edificio total de la filosofía.

NOTA

Etimología y uso del término "in-sistir" — El Diccionario de la Real Academia da estos dos sentidos del verbo *insistir*: "1. Descansar una cosa sobre otra. 2. Instar profundamente; persistir o mantenerse firme en una cosa". El Diccionario Latino-Español de Valbuena daba los mismos significados al latín *insistere*: "1. Apoyarse una cosa en otra" (sentido más ceñido a la etimología = "estar en", pero de poco uso en castellano, y al cual nos acercamos nosotros en el significado que atribuimos a *in-sistencia*); "2. Perseverar, proseguir, perseguir..." (sentido traslaticio, que ha predominado en el uso de nuestra lengua). El significado latino de "*insistere*" (que se construye con dativo, acusativo y ablativo) es muy variado. El significado estricto literal etimológico es "*super vel in aliqua re me sisto*" (Forcellini), "*estoy, me coloco, me apoyo* —preferentemente de pie— sobre o en algo". De aquí el significado inmediato literal más en uso: "*Pedem firmiter infigendo stare*" (Forcellini), "mantenerse a pie firme", es decir, estar firme sobre los pies apoyados con seguridad en tierra. Pero el uso muy frecuente también en el latín clásico es, con significado traslaticio, *vestigia sequi* (Forcellini), "seguir las pisadas" del enemigo, "perseguir, instar", etc. Este sentido metafórico es el que ha prevalecido en el uso del idioma castellano, pues el significado más común del "insistir" es "instar porfiadamente", "volver sobre algo una y otra vez", "*vestigia sequi*"

El sentido filosófico que damos en esta obra a los términos "in-sistir" y sus derivados retorna a su primitiva etimología "estar firmemente sobre o en algo", o en fórmula concisa, "estar-en". Pero le agregamos un matiz que reconocemos no hallarse *explícitamente* en la etimología y uso latino: la interioridad. Sin embargo, el *in-sistere* latino lleva *implícita* en su esencial significación la idea de interioridad, pues "estar-en-algo", es lo opuesto a "estar *fuera-de*-algo". Es que la preposición *in* siempre implica cierta interioridad, o estáticamente: "estar-en-algo", y se construye con ablativo de lugar en reposo; o dinámicamente, "estar en dirección hacia algo", y se construye con acusativo de lugar *hacia el cual* se está en movimiento. Más todavía, el primitivo significado de la preposición *in*, en el antiguo latín, es de *explícita* interioridad, pues su forma primera fue *endo* o *indu*, del griego *endon* (Forcellini), y se construía con ablativo (en = dentro) o acusativo (hacia-dentro). Como se ve, volvemos al significado más original, fundamental y metafísico del verbo *in-sistir*.

Como se deja entender, la grafía "in-sistir" e "in-sistencia", con guión entre la preposición y el verbo simple, tiene el doble objeto de acentuar el valor de cada uno de los elementos del término compuesto, y señalar el significado filosófico, técnico, que le atribuímos en contraposición con "insistir" e "insistencia" en su sentido vulgar.



PRÓLOGO

La concepción filosófica del hombre, que desarrollamos en el presente libro con el título *In sistencialismo*, la vislumbramos y expusimos por primera vez en el año 1948 en nuestro ensayo: *Heidegger: el existencialismo de la angustia* (Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires). La idea había brotado como fruto de una meditación, en la cual queríamos hallar los últimos motivos de las deficiencias que encontrábamos en la filosofía existencial de Heidegger y del grupo de autores modernos clasificados como "existencialistas".

Pero el in-sistencialismo no nació solamente en el clima de un diálogo con los existencialistas; antes bien, por lo menos tal como en nosotros se formó y se fue concretando, tiene sus más hondas raíces en el fondo de la filosofía cristiana, de la visión del hombre que el Cristianismo introdujo en la historia, no sólo en el orden sobrenatural, sino también en cuanto iluminó la naturaleza y manera de ser propia del hombre en cuanto tal. Más todavía, un conjunto de elementos de la tradición escolástica contribuyeron asimismo a despertar, precisar y aclarar el horizonte propio en que fue posible la intuición in-sistencial, tal como ahora la presentamos.

En 1948 y 1949 escribimos los primeros ensayos sobre el in-sistencialismo. Además del ya citado sobre Heidegger, presentamos en el Primer Congreso Nacional de Filosofía en Argentina (Mendoza, marzo-abril de 1949) un trabajo directo sobre el tema, con el título *La proyección final del existencialismo: el in-sistencialismo*. Como dicha comunicación despertó bastante interés entre los congresistas, la

ampliamos en un artículo publicado en la revista "Ciencia y Fe": *Más allá del existencialismo: filosofía in-sistencial.*

Pero pronto nos dimos cuenta de que la experiencia in-sistencial, que tratábamos de señalar y describir, tenía ramificaciones hacia los más diversos y fundamentales problemas de la filosofía. Especialmente, se trataba del *valor del método mismo del análisis in-sistencial, y de su posibilidad de llegar a la trascendencia,* más allá de la pura subjetividad, ya que en ésta parecería quedar prisionero el conocimiento experimental. Ciertas críticas a nuestros primeros ensayos nos movieron a estudiar más detenidamente nuestro punto de vista y, en consecuencia, nos llamamos al silencio durante varios años. Debíamos madurar nuestras ideas y atender lo más objetivamente posible al contenido y valor de las experiencias que analizábamos en relación con el problema de la trascendencia en sus diversos aspectos, ya se tratase del valor objetivo de nuestro conocimiento en general, ya de la objetividad en sí de nuestras vivencias concretas respecto de la misma conciencia, del propio cuerpo y del mundo exterior, ya de la posibilidad de una afirmación metafísica, y, sobre todo, de una afirmación de la realidad trascendente de Dios personal.

La segunda edición de nuestra obra *La persona humana,* que preparamos durante el año 1952, nos ofreció la oportunidad de meditar de nuevo sobre estos problemas, atinentes al *método de la filosofía y a su posibilidad de llegar a la trascendencia* en los diversos planos del ser, por medio del conocimiento experimental. Utilizando ciertos resultados positivos del existencialismo, y, más todavía, aprovechando elementos de la filosofía escolástica tradicional, que sólo de pasada suelen indicarse y no se desarrollan en todas sus consecuencias, nos pareció llegar entonces a una solución afirmativa acerca de la posibilidad de alcanzar el plano de la trascendencia por medio del método de la experiencia concreta y del análisis fenomenológico de ella. No utilizamos en esa oportunidad la terminología "in-sistencial", porque no veíamos aún claro el conjunto de

proyecciones de la in-sistencia, en cuanto tal, a otras zonas de la filosofía, y no nos atrevíamos a afirmar con toda seguridad que en torno de la experiencia in-sistencial podrían agruparse, iluminados, los problemas centrales y últimos del hombre. Con posterioridad, en los años 1953 y 1954, hemos tenido particular empeño en ir aclarando estas relaciones, y sólo a mediados del presente año* nos hemos atrevido a presentar un núcleo de resultados, que nos parece suficientemente maduro, para poder hablar, con fundamento de causa, de una *filosofía in-sistencial*, en cuanto una filosofía debe considerar el conjunto de los últimos problemas del hombre.

Sin embargo, no poco hemos dudado antes de decidirnos a publicar estos trabajos. Por una parte, la *novedad* que ellos pueden significar en sí mismos nos instaba a proceder con la mayor cautela, así por nuestra parte, como para no ser mal interpretados. Por cierto que toda originalidad es muy relativa. No hay, hablando con todo rigor, "nada nuevo bajo el sol". Hemos señalado ya y más adelante vamos a concretar las fuentes de inspiración de esta que llamamos *filosofía in-sistencial*. Con lo cual confesamos que no hacemos sino prolongar la tarea que otros han comenzado. Pero, al fin, hemos creído que lo nuevo que el in-sistencialismo pueda significar no debería ser un motivo decisivo para retraernos de su publicación y sometimiento a la crítica, así como no debíamos nosotros tampoco buscar la novedad por sí misma. En una palabra, hemos adoptado el criterio que parece más prudente al respecto: por lo menos en nuestra intención, muy premeditada, lo que en el presente libro proponemos, ni por novedad se dice, ni por novedad se deja de decir.

El problema "terminológico" también nos ha salido al paso: la responsabilidad de acuñar y poner en circulación un nuevo "ismo". Es aterrador el desgaste de los "ismos", por su abundancia en filosofía, y en general en el

* 1955.

campo de la cultura humana. ¿Cómo, en tal caso, acuñar un "nuevo" término, que vendría a sumarse a los ya gastados "ismos" que van pasando a la historia? Por ello, hemos dudado mucho, antes de concretar una denominación como la del *in-sistencialismo.* Hemos tratado de reconstruir todas nuestras ideas prescindiendo del término, o de otro parecido, y hemos recibido la impresión de que no hubieran sido comprendidas en su verdadero sentido, sino agrupándolas con los lazos de una terminología apropiada. Los puntos de vista nuevos, las relaciones que señalamos, hubieran quedado perdidas con la ya usada terminología filosófica corriente, antigua y moderna, porque los vocablos adquieren inmediatamente una carga de sentido ambiental, un color lógico y metafísico propio, que enmascara el nuevo punto de vista que con ellos se quiere señalar. Nos ha parecido, en consecuencia, que no quedaba otro camino que el de adoptar el término más expresivo y adecuado para ello, aunque no estuviera en uso.

Naturalmente hemos considerado también la posibilidad de utilizar otros vocablos afines, como el de *experiencia concreta, interioridad, inmanencia, subjetividad,* etc., etc. Pero ninguno de ellos nos ha satisfecho, en primer lugar, porque, como acabamos de indicar, se trata de vocablos que han recibido ya una significación determinada y resultan inadecuados, ajenos y, a veces, opuestos a lo que nosotros queremos expresar. Así la fórmula "experiencia concreta" sólo se refiere al método, y, además, abarca, en general, todo tipo de experiencia concreta, sin contar con sus resabios de positivismo. El término "interioridad" es uno de los más tentadores para nosotros, porque expresa, en nuestra opinión, la actitud filosófica agustiniana, con la cual en buena parte coincidimos. Sin embargo, "interioridad", en cuanto tal, expresa ante todo un método, y no una manera de ser, una metafísica. Es más una "dirección" que un "ser". En manera alguna nos hubiéramos decidido por los términos "inmanencia" e "inmanentismo", que sugieren de inmediato la oclusión del conoci-

miento sobre sí mismo, y se oponen diametralmente a la trascendencia; los matices heterodoxos de ciertos autores, que en filosofía y teología han abusado del "método de inmanencia", eran, por sí solos, un motivo decisivo para rechazar dicha denominación. También el de "subjetividad" tenía sus dificultades, junto con sus atractivos, pero aquéllas eran mucho mayores para nosotros, pues "subjetividad" y "subjetivismo" llevan un lastre de interpretación inmanentista difícil de evitar, y nos instalaban, en cualquier hipótesis, dentro de la clásica oposición entre sujeto y objeto, que hubiera viciado la expresión y aclaración de los análisis que estábamos realizando. En cambio, el término "in-sistencial" nos pareció, desde el primer momento, expresar con mayor aproximación que ningún otro las realidades que queríamos analizar y describir. Dejamos a los lectores comprobar si nuestra elección ha sido acertada. En todo caso, lo que más importa no es la terminología, sino lo que a través de ella queremos traducir.

El material reunido en el presente libro ha sido en su casi totalidad redactado durante el presente año de 1954. También en este año hemos expuesto, en forma de conferencias, la mayoría de las ideas que aquí consignamos. El interés que éstas han despertado ha sido otro motivo para que nos decidiéramos a reunir en un volumen los trabajos que en forma de artículos, destinados a diversas revistas, pero escritos con un plan premeditado, hemos redactado en estos últimos meses. El primer capítulo, *Analítica y fundamentación general de la experiencia in-sistencial*, es, con ligeras variantes, el texto del artículo que publicamos en la revista "Ciencia y Fe" en 1949, ampliando nuestra comunicación al Primer Congreso de Filosofía de Mendoza. El segundo capítulo, *In-sistencia y esencia del hombre*, es una refundición y ampliación de las páginas que publicamos también en "Ciencia y Fe", como complemento del artículo anterior; la redacción es nueva en su casi totalidad Los demás artículos, redactados durante el presente año, han ido apareciendo en diversas revis-

tas, "Humanitas" de Tucumán (Argentina), "Ideas y Valores" de Bogotá (Colombia), "Giornale di Metafisica" de Brescia (Italia) y "Crisis" de Madrid.

Creemos que facilitará a los lectores la comprensión de nuestras ideas una síntesis de los resultados a que hemos arribado.

Ante todo, tenemos que observar que la in-sistencia no es una "idea abstracta", sino la expresión de "una experiencia" y, por tanto, se da en el orden concreto y aparece en un medio y dentro de relaciones determinadas. No es posible, en consecuencia, concebir el in-sistencialismo, que nosotros queremos describir y al cual nos referimos, como una esencia abstracta, la cual, una vez poseída y delimitada mentalmente, se convierte en objeto de análisis ideales, a fin de determinar *a priori* su contenido y sus esenciales relaciones. La realidad, que colocamos en el origen del filosofar, como objeto de nuestro conocimiento, no es una esencia abstracta, sino una realidad percibida en una "experiencia concreta" y, por tanto, sujeta a determinadas relaciones, situación y engranaje con otras realidades. En ningún momento es posible "perder de vista" esta situación concreta, pues deseamos conocer, analizar y comprender, no otras posibles situaciones y relaciones de una esencia humana considerada en abstracto, sino aquellas que de hecho, *en su actual estructura,* le afectan ónticamente. No negamos que la idea de "in-sistencia", abstractamente considerada, tenga cierta indeterminación, y, por tanto, pueda realizarse, en concreto, en especies muy diferentes entre sí. Sin duda que la infinita sabiduría y poder divinos son capaces de crear muy diversas especies de seres racionales, de animales racionales y de animales irracionales, de espíritus puros, etc. Por lo mismo, podría crear múltiples modalidades de seres "in-sistentes". Pero nosotros nos referimos a la *in-sistencia tal como "en concreto" aparece en el hombre,* en el cual, por antonomasia, parece cumplirse, por lo demás, la esencia misma de ser "in-sistente". Esto supuesto, entremos en

una descripción general de lo que entendemos por "in-sistencia" y de los resultados a que, por su camino, hemos llegado.

Lo que es la *in-sistencia* puede quedar mejor aclarado por comparación con la *ex-sistencia*. El existencialismo ha significado una revolución y una protesta contra la filosofía abstracta. Ha querido salvar, de esta manera, al individuo, al ser concreto, al sujeto, que parecía olvidado por la filosofía tradicional, ante todo preocupada por las esencias. Sin embargo, el existencialismo ha tropezado con una dificultad, que ha sido para él una emboscada insuperable, y ha recaído, por lo mismo, en la gran paradoja de la filosofía moderna. Ésta es, desde el Renacimiento, "antropocéntrica", y, sin embargo, el hombre se ha encontrado totalmene "perdido" y diluído, sin saber qué hacer de sí mismo. He aquí lo que le ha sucedido a la filosofía existencial ha querido "salvar" al hombre, y, en principio, al hombre concreto, individual, existente, pero en sus postrimerías, y como lógica consecuencia, no ha hecho otra cosa que concluir que el hombre es un ser que se encuentra "perdido" para sí mismo. Le ha negado, en primer lugar, una esencia determinada, pero, lo que es peor, el análisis de la existencia, como realidad concreta e individual, le ha dado un ente "perdido-en-el-mundo", que, en un encuentro precario de sí, más bien descubre su in-estabilidad y su nada ("su" no-ser) que "su" ser. Y el peligro que ha acechado a la filosofía existencial, y en el cual ha caído redondamente en su mayor parte, ha ido anexo a su denominación y a su nombre "ex-sistencial". "Ex-sistencia" significa "estar fuera" *(ex-sistere)*. Y este significado etimológico de exterioridad, de extrañamiento, de "estar fuera" ha coloreado la metafísica de los existencialistas contra sus propios anhelos de salvar la subjetividad. La esencia del hombre será su existencia; pero si "ex-sistir" es "estar fuera", la esencia del hombre será, sin más, el "estar ahí" *(Dasein)* el estar-en-el-mundo, el ser arrojado, lanzado, abandonado, etc Es natural que esta esencia

diera al hombre la experiencia de la angustia del pecado, de una libertad total y a la vez de una finitud y contingencia total. Las interpretaciones de estos resultados han sido totalmente negativas en Sartre con miras a un existencialismo de tipo nihilista: el hombre "perdido-en-el-mundo" va a ser considerado como un "absurdo". Heidegger ha realizado esfuerzos para salvar de la nada el "ser arrojado" del hombre, pero, en resumen, como en su lugar mostramos, nos viene a decir que la "ex-sistencia" es "estar fuera de sí mismo sosteniéndose en la nada ..". El existencialismo, que ha querido recobrar la plena subjetividad e interioridad del hombre, nos ha dado a un hombre perdido en el mundo, es decir, en la exterioridad, en la cual su misma subjetividad se diluye y carece de sentido. Esto nos está indicando que la "ex-sistencia" no puede ser la caracterización esencial del hombre. El mero "estar-ahí" no refleja a fondo la realidad humana, tal como la experimentamos en su núcleo más original. Y es claro que este núcleo no puede estar "fuera del hombre", ni éste ha de realizarse en un "estar ahí", si antes no "es-en-sí", y este "ser-en-sí" no es otra cosa que "estar en sí mismo", tal como en su más íntima realidad él es. Así, lo más esencial del hombre no es el ser hacia afuera, sino *lo primero y más original* de su esencia es el "ser hacia adentro", el "estar-en-sí", el "ser-en-sí-mismo", que es lo que designamos con el término *in-sistir (in-sistere)*, ser en sí, ser hacia sí, ser hacia adentro de sí.

Precisamente es fácil comprobar que cuando nuestra realidad se nos manifiesta más de cerca y en toda su autenticidad, no es en nuestra dispersión hacia el exterior, sino en la concentración y reflexión interior, cuando el hombre se recoge "en-sí". Y ésta es la característica esencial del hombre respecto de todos los otros seres del mundo visible, el poder "estar-en-sí", y "desde su interior" contemplar el mundo exterior y actuar sobre él.

Desde este punto original de nuestra experiencia queda, en primer lugar, iluminada *la esencia misma del hom-*

bre. Éste se nos muestra como un ser dotado de *conciencia* y de reflexión perfecta sobre sí mismo, dotado de *libertad*, que sólo desde dentro, desde la in-sistencia, puede ser una libertad auténtica, ya que la libertad va de adentro afuera, y se suprime cuando la marcha se hace de fuera adentro. Y todo ello se experimenta y se vive, no en una zona abstracta, sino en el descubrimiento y vivencia de una *subjetividad, individualidad, personalidad,* irrepetible e incomunicable. Así es la esencia de cada uno de los hombres, tal como se manifiesta en esta primera experiencia. Pero esta esencia del hombre de estar en sí, in-sistir, se manifiesta con un modo de ser característico. al llegar el hombre a este descubrimiento de sí, y al sentirse hombre (por estar instalado en su interioridad, en su subjetividad, consciente, libre e individual), no se encuentra "suficiente", es decir, se experimenta incapaz de valerse por sí mismo, está in-satisfecho. En otras palabras, no ha llegado al fondo de su ser, porque no encuentra dónde apoyarse. Esta experiencia de su "ser precario" es lo que la filosofía tradicional, con un término que ha sido adoptado por el existencialismo, ha llamado la "contingencia" Pero dicha insatisfacción obliga al hombre a buscar una experiencia más profunda de sí, y entonces experimenta que "está-sostenido-en-su-ser" por un fundamento "absoluto", el fundamento absoluto de todo ser, en el cual él se encuentra apuntalado, "fundado". Si el hombre es insistente por estar en sí, resulta, por esta profundización de su experiencia, también in-sistente por "estar-en-otro". Y este "otro", por ser fundamento "absoluto" (= *des-ligado* de todo) está definitivamente en sí mismo, por lo cual no se puede decir de él que "se apoya en...", sino que simplemente "está" por sí mismo. No "in-siste", sino que "siste". Y, por cuanto el hombre se apoya en esta Sistencia Absoluta, por eso, en último término, su esencia es "in-sistencia". Con ello aparece una relación esencial del hombre con su fundamento absoluto, y cómo su in-sistencia, su interioridad y su subjetividad no

están cerradas sobre sí mismas, sino esencial y fundamentalmente "abiertas" hacia una trascendencia absoluta, es decir, la trascendencia fundante del ser del hombre, la Sistencia Absoluta.

Pero todavía la esencia del hombre no está con ello suficientemente determinada, tal como se nos da en nuestra experiencia. Porque nuestra in-sistencia no se halla a sí misma, sino "en el mundo" y "con el mundo", lo cual experimentamos por y en nuestro cuerpo. Es decir, nuestra in-sistencia está, por su esencia, ligada a un cuerpo material, a un cuerpo viviente de carne y hueso, lo que expresamos por la frase "*in-sistencia encarnada*", tomando el término de Gabriel Marcel. Esta dimensión o estructura ontológica de nuestra in-sistencia es el punto de partida para la comprensión de la situación del hombre en el cosmos material, así como de su destino; y aun del sentido y del destino de todo el universo sensible: éste sólo se explica en relación con el hombre.

Apuntada la esencia del hombre como "in-sistencia encarnada", estudiamos, en el capítulo III, *In-sistencia y mundo,* las relaciones ontológicas del hombre con el universo sensible. Este capítulo no sólo tiene el interés práctico de mostrarnos cómo el hombre debe manejar el mundo material, sino también nos ofrece elementos de interés para aclarar el célebre problema de la objetividad del mundo exterior, y la antinomia "sujeto — objeto", que de manera especial se plantea en relación con las cosas externas, y cuya acertada solución es la base de un auténtico realismo. Mostramos, o intentamos mostrar, la íntima conexión entre el yo y el mundo; cómo la subjetividad del yo no se constituye sin el mundo, y cómo, a su vez, la objetividad de éste no se explica sino por alguna relación al yo, en consecuencia, manteniendo la radical distinción óntica entre el yo-sujeto y el mundo-objeto en sí, es necesario admitir una zona en la cual la subjetividad y la objetividad se identifican, por donde se evidencia que la antinomia "yo — mundo" sólo tiene sentido cuando se

supone que entre el yo y el mundo no hay estructuras ontológicas comunes. De esta manera se salva la trascendencia del mundo respecto del yo, y el problema del conocimiento del mundo exterior se resuelve por sí mismo, en virtud de una experiencia inmediata del mundo en algunas de sus estructuras.

En el cuarto capítulo, *In-sistencia y prójimo,* analizamos otro aspecto de la experiencia in-sistencial, tal como en concreto se nos manifiesta. Nuestra in-sistencia no se nos da solamente en relación con el mundo material, sino que nos encontramos en comunicación necesaria con otras realidades que se presentan a su vez como in-sistencias frente a nosotros: los otros hombres, las otras personas humanas, nuestros "prójimos". ¿Cómo nos comunicamos con "los otros"? ¿Cómo se salva nuestra libertad, nuestra dignidad y nuestra subjetividad en el trato con los "prójimos"? He aquí los dos problemas más importantes, que analizamos, en este capítulo, a la luz de la in-sistencia. Nuestros resultados más positivos son poner de relieve un aspecto de nuestra comunicación con los prójimos y del conocimiento que de ellos tenemos *por contacto espiritual,* es decir, una captación inmediata, aunque imperfecta, de la subjetividad ajena, por cuanto existe una zona común que llamamos inter-in-sistencia, y que responde a estructuras ónticas de cada in-sistencia humana, por las cuales se halla en íntima dependencia y comunicación ontológica con las otras personas. En este capítulo nos hemos inspirado en los análisis de Gabriel Marcel sobre la inter-subjetividad, pero hemos puesto también en juego ciertos elementos que la psicología tradicional no ha desconocido, es decir, la comunicación afectiva entre las personas, y la existencia de ciertos elementos espirituales de comunicación inmediata entre los hombres. Éstos se hallan confirmados tanto por la experiencia como por la imposibilidad de explicar la comunicación entre los seres humanos tan sólo por el lenguaje abstracto y el conocimiento discursivo. Las conclusiones acerca de la digni-

dad esencial del hombre, de su esencia social, y de su misión ante la comunidad humana en que vive, del respeto que cada persona humana merece ante los demás individuos y ante la sociedad, y, en fin, las condiciones generales de trato mutuo entre los hombres para salvar la dignidad humana, creemos que quedan aclaradas de manera notable por los análisis de la experiencia in-sistencial. Pero, al mismo tiempo, resulta también de interés el aporte para salvar uno de los graves escollos en que el puro existencialismo parece haber caído inevitablemente: la exaltación de la libertad, con el afán de desligarla de todo vínculo y relación con los demás hombres, de toda norma extrasujetiva y trascendente, anula la libertad misma, porque niega todo sentido a la acción humana, al aislarla en una "soledad" insalvable. La experiencia in-sistencial muestra cómo una auténtica libertad surge con plenitud en la comunión (inter-in-sistencia) con las otras personas y con Dios.

El quinto capítulo lo hemos destinado a aclarar el problema de la trascendencia absoluta. Este trabajo estaba ya en parte preparado, después de haber establecido la trascendencia del mundo y la trascendencia del prójimo, sin anular la íntima comunicación que con ambos debe sostener la in-sistencia humana. Pero el problema de la trascendencia absoluta, el problema del conocimiento de Dios, de su realidad, de su esencia y de sus relaciones con el hombre es central en la filosofía; razón por la cual hemos tratado de estudiarlo con más detenimiento que ningún otro, teniendo asimismo en cuenta que precisamente en torno de él hallan algunos autores mayores dificultades. Nuestro interés se ha orientado en la dirección de llegar a descubrir, si es posible, por el análisis de nuestras íntimas experiencias, no sólo los rastros, los vestigios, los ecos de Dios en nuestra in-sistencia concreta, sino, más todavía, la realidad misma del Ser Absoluto presente en alguna manera a nuestro ser contingente, al cual sostiene y funda. Los resultados han sido, para nos-

otros, positivos y ciertos. El camino lo teníamos ya bastante desbrozado, pues en nuestra obra *La persona humana* estudiamos los puntos centrales, y, sobre todo, analizamos las dificultades que de parte de la filosofía, de la teología y de las enseñanzas de la Iglesia podían surgir. Pero faltaba el trabajo positivo de los análisis de nuestra experiencia, que es lo que hemos intentado realizar en este capítulo. Con ello no derogamos en manera alguna el valor de los argumentos racionales para demostrar la existencia de Dios. Pero, además de estos argumentos válidos, creemos encontrar un sólido fundamento para afirmarla también en nuestra *experiencia metafísica y religiosa*. Procuramos asimismo completar nuestro trabajo positivo con ulteriores aclaraciones de las dificultades que, desde el punto de vista histórico y doctrinal, suelen presentarse. Este capítulo justifica una vez más, a su vez, la "esencia in-sistencial" del hombre, por cuanto, por el método de interioridad, por el método in-sistencial, aparece que la esencia última del hombre es, en todo rigor, la de apoyarse en su Fundamento Absoluto, ser *in-sistente,* y esto no saliendo de sí, sino precisamente "penetrando-en-sí", in-sistiendo en su propio ser. Y no es otro el fundamento de la dignidad del hombre, de la dignidad de cada individuo humano: *la in-sistencia.*

El último capítulo lo dedicamos al análisis de un aspecto del hombre que parece incluir todos los demás *la historicidad*. Con el título *In-sistencia, historia y ser* procuramos mostrar que el hombre es un ente histórico, pero también es por su esencia suprahistórico. Con ello contribuímos a la solución de las aporías que atormentan a la historia de la filosofía acerca de la relación entre el ser y el devenir, y otras más que equivalen a este binomio antinómico.

En un apéndice publicamos la comunicación que presentamos en el Primer Congreso Argentino de Psicología (marzo 1954, Tucumán-Salta), y que hace muy al caso para la comprensión de los temas desarrollados en este

libro. Se trata más bien de un aspecto crítico y metodológico, pues nuestro intento es mostrar cómo por el método del análisis de nuestras vivencias psicológicas, o si se quiere, por el método fenomenológico, entendido en sentido realista y como análisis de nuestras experiencias, se puede llegar hasta las capas metafísicas, no sólo de nuestro ser individual, sino también del Ser Absoluto y del fundamento objetivo de nuestros conceptos universales: *Psicología, fenomenología y ontología*, título que muestra suficientemente su orientación. De hecho acotamos una zona común en el orden metafísico, a la psicología, fenomenología y ontología. Con ello queda fundamentado el método in-sistencial, que trabaja con el análisis de nuestras experiencias interiores.

Acabamos de hablar del *método*, y ello nos da ocasión para aclarar otro aspecto del valor de la filosofía in-sistencial. Efectivamente, in-sistencia no significa tan sólo, como acabamos de ver, una metafísica de la esencia del hombre y de sus relaciones fundamentales con el mundo y con las demás personas, sino también un *método*. Como método, la in-sistencia sostiene que el conocimiento filosófico tiene su primer origen y un amplio campo de investigación en la reflexión, en el recogimiento interior del hombre sobre sí mismo y en el esfuerzo elucidatorio de sus experiencias íntimas. El método de recogimiento, de aislamiento, de ensimismamiento, de interioridad, es la condición esencial de todo pensamiento filosófico, como "primer movimiento", como "primera etapa", para luego poderse lanzar "desde" el interior a la consideración y análisis, a la reflexión y al raciocinio, sobre los datos del mundo exterior sobre los otros entes y sobre Dios. Y este método de interioridad debe acompañar los otros métodos, también útiles y necesarios en filosofía, sobre todo el estrictamente racional o discursivo, porque les está suministrando el material de las experiencias humanas, con el cual nunca debe perder contacto la razón.

Con la síntesis que acabamos de dar del presente trabajo pueden ya los lectores adivinar, tanto ciertos resultados que no se expresan, como las fuentes en que nos hemos apoyado o inspirado, y, en especial, la relación entre el in-sistencialismo y la filosofía tradicional. Pero deseamos aclarar este último apartado, con lo que daremos por concluído nuestro ya largo prólogo. Por supuesto que nos referimos, en concreto, a la tradición aristotélica-tomista-escolástica-cristiana.

En primer lugar, hemos de notar que el conjunto de los análisis in-sistenciales, tal como los hemos realizado, con afán de expresar lo mejor posible la experiencia más original del hombre, lejos de querer destruir, o reformar iconoclastamente la tradicional filosofía de la Escuela, aporta más bien elementos para confirmarla en sus conclusiones fundamentales. Es cierto que en algunos puntos, objeto de discusión entre los mismos escolásticos, o que no se proponen como elementos ciertos y afirmaciones evidentes, se pueden observar discrepancias con las interpretaciones más rígidas de la Escuela Pero observemos lo más importante· la *total coincidencia* con lo que puede llamarse las "conclusiones fundamentales" de la filosofía escolástica, especialmente como "filosofía cristiana". Así, por ejemplo, el valor de los primeros principios del ser y del conocer y la concepción concordante de la filosofía cristiana acerca de la realidad del hombre y de su posición en el Universo.

Pero, además de esta concordancia, el in-sistencialismo ofrece a la filosofía tradicional una *ampliación de la base experimental,* en la cual siempre ha querido apoyarse la filosofía escolástica. No puede desconocerse la intención de los escolásticos de apuntalarse inicialmente en la experiencia. En cambio, no siempre han dado a la experiencia la importancia debida, ni la han utilizado con la amplitud con que se podía aprovechar Este aspecto es el que queremos subrayar, como refuerzo de la filosofía escolástica: una mayor utilización, en amplitud y en

profundidad, de la base experimental que debe poseer y avalar toda filosofía humana. Puede constatarse que sobre esa base experimental han surgido comprobaciones y pruebas para confirmar conclusiones fundamentales de la escolástica: así, por ejemplo, la objetividad de nuestro conocimiento en general, la realidad objetiva del mundo externo, la esencia del hombre como ser libre y espiritual, como dotado de una naturaleza determinada de acuerdo con la cual debe obrar y situarse en el universo, de su dignidad como subjetividad perfecta, es decir, persona, de su esencial dependencia de Dios, de su esencial religiosidad, de su obligación moral y de la comprobación de relaciones estables entre las cosas, que determinan la bondad o malicia moral de ciertas decisiones humanas, con anterioridad a la voluntad del hombre, etc.

Además de esta ampliación de la base experimental y de su utilización en verticalidad, que permiten establecer ya toda una filosofía conteste con las tesis tradicionales, consideramos que es también un aporte positivo el haber contribuído a mostrar prácticamente *el valor del método analítico o fenomenológico,* bien entendido y mejor utilizado. Con ello creemos que se puede ampliar también el método escolástico, preferentemente racional, completándolo con el método concreto.

De esta manera, como acabamos de indicar, se vitaliza y se robustece más el saber abstracto, por su mayor contacto con el ser. Es claro que, en este punto, rectificaríamos la opinión de los escolásticos, para quienes todo conocimiento intelectual humano debe realizarse por abstracción y por especies impresas. Se corregiría la teoría escolástica en cuanto a su exclusividad, admitiéndose, además del conocimiento por abstracción, el experimental e intuitivo en determinados casos que hemos señalado, aun en el orden intelectual.

Deseamos ahora expresar algunas de las tesis, principios, elementos o espíritu de la filosofía tradicional en

que nos hemos inspirado. Hemos ya nombrado a San Agustín y a San Buenaventura, de los cuales, ante todo, recibimos la inspiración del valor y de la fecundidad que en filosofía puede y debe tener el conocimiento inmediato. Pero deseamos referirnos, ante todo, a la tradición aristotélico-escolástica.

Comencemos anotando que nos ha confirmado en el valor de nuestras experiencias y en el método in-sistencial, el ver que Aristóteles sostiene un cierto "principio de inmanencia" del conocimiento. Analizamos este aspecto en nuestra obra ya citada *La persona humana,* donde sostuvimos que todo conocimiento debe realizarse en el plano de una "inmanencia mitigada", es decir, que debe existir siempre un principio inmanente del conocimiento en todo sujeto que conoce, el cual consiste en la disposición y aun pre-disposición ontológica de éste (la que es una estructura metafísica inmanente), para poder llegar al "acto" del conocimiento. "Toda ciencia y toda enseñanza intelectual se hace partiendo de un conocimiento pre-existente" (pro-yparkhouses) (Aristóteles, proemio de los *Posteriores analíticos*).

Otro principio que hemos aprendido en la Escuela y que nos ha sido de gran orientación es la *necesidad de apoyarse en una experiencia del ser,* como punto de partida de la filosofía. Este principio, que en muchos de los neo-escolásticos ha tomado una importancia extraordinaria (especialmente aplicado a la solución del problema crítico fundamental), ha sido también para nosotros un verdadero "punto de partida" del in-sistencialismo.

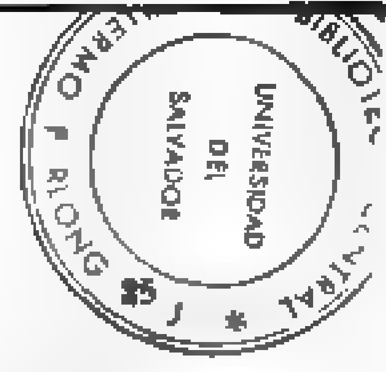
Entre las propiedades esenciales o trascendentales del ser, la primera y la absoluta es la unidad. Unidad significa totalidad, y este aspecto nos ha servido a nosotros para aceptar con plena confianza la experiencia de la unidad y de la totalidad del hombre. No hemos hecho, por otra parte, sino aplicar a nuestro caso, es decir, a la experiencia que el hombre tiene de sí mismo, o mejor, a la

realidad del hombre, tal como él la vive, lo que hemos denominado en nuestros estudios de filosofía escolástica el *principio de unidad del ser.*

En lo que se refiere al valor del conocimiento inmediato respecto del mundo exterior, algunas tesis escolásticas tradicionales nos han sido especialmente útiles: así, por ejemplo, la de la unión sustancial entre el alma y el cuerpo, que permite explicar la experiencia de totalidad psicológica entre el espíritu y la materia en el hombre; y, mediante esta totalidad psicológica, la continuación del contacto del espíritu con la materia exterior, en y por la del propio cuerpo; lo mismo digamos de la explicación de la presencia del alma en el cuerpo por la "circunscripción", es decir, que el alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de las partes de él; esta tesis permite la continuidad e inmediatez de contacto del alma con la realidad exterior y mucho más la conciencia inmediata de la realidad del propio cuerpo.

La *experiencia religiosa* ha sido también fortificada por tesis escolásticas, por ejemplo, la de la *contingencia,* que, aun cuando en sus fórmulas abstractas parece desconectada de la experiencia, sin embargo, tanto en San Buenaventura como en el mismo Santo Tomás y Suárez, nos ofrecen elementos para confirmar la "experiencia de presencia divina" en el alma, presencia fundante del ser del alma misma. Aspectos existenciales de la tesis escolástica de la contingencia los hemos señalado en nuestro trabajo: *Un elemento existencial de la filosofía escolástica: la contingencia,* presentado al Primer Congreso Nacional de Filosofía de Barcelona.

No podemos tampoco dejar de referirnos a otra doctrina escolástica, que hemos tenido más de una vez a la vista. Se trata de la tesis de Escoto, elaborada y fundada más sistemáticamente por Francisco Suárez, que trata del *conocimiento directo del singular material.* Esta tesis ha confirmado, en especial, nuestra experiencia de inmedia-



tez en lo referente al conocimiento del mundo material o exterior, y ha sido, para nosotros, una aclaración importante para explicar o comprender las interferencias que entre el mundo exterior y la interioridad, entre el "mundo" y el "yo", entre lo exterior y la in-sistencia hemos descubierto en nuestras vivencias del mundo circundante. La pura subjetividad y la pura objetividad aíslan los dos polos: sujeto y mundo; pero desde el momento en que hay un contacto inmediato y consciente es posible captar las mutuas interferencias y salvar el grado esencial de objetividad, sin caer en el peligro o en los escollos de una pura subjetividad.

Para terminar, debemos una aclaración acerca del carácter de que estas tesis y principios escolásticos se han investido al influir en nuestra concepción in-sistencial. No han sido estas doctrinas escolásticas a manera de "principios" de donde, por lógica deducción, hemos llegado a fundamentar la in-sistencia, sino que ésta se basa sobre la experiencia inmediata. Es ella misma una experiencia, la más originaria y fundamental de nuestras vivencias: en ella se funda todo nuestro conocimiento, como en su punto de partida. No puede, en consecuencia, derivarse ni presuponer como base lógica otras doctrinas, afirmaciones o principios. Así, pues, la función que ha correspondido a las doctrinas escolásticas que acabamos de enumerar ha sido más bien la de crear un clima en que la experiencia in-sistencial se podía descubrir más fácilmente, y el de haber servido de guía y de ayuda en la investigación En último término, después de obtenidos los resultados de la experiencia in-sistencial, las tesis escolásticas, con las cuales dichas conclusiones coincidían por completo o tenían gran afinidad, han sido para nosotros un motivo de fe y afianzamiento en el horizonte metafísico a que íbamos arribando.

No nos queda sino reiterar nuestro anhelo de que estas meditaciones, que han querido llegar a los últimos fundamentos de una *ontología del hombre y su dignidad,*

inseparable de una ontología del ser en cuanto ser, sirvan al hombre de hoy, distraído por tantas atracciones e imposiciones del mundo exterior, para comprender su propia excelsa dignidad, y saber vivirla en el orden social para el cual ha sido destinado, encontrando al fin la meta trascendente de su ser y de su destino.

Capítulo I

ANALÍTICA Y FUNDAMENTACIÓN GENERAL DE LA EXPERIENCIA IN-SISTENCIAL

Aunque ya hemos aclarado en la introducción nuestra actitud respecto de la filosofía tradicional, queremos iniciar este primer capítulo reiterando que, al exponer la visión panorámica del hombre, adquirida en la intuición de la "in-sistencia", no presentamos una nueva filosofía que se oponga a la tradicional filosofía cristiana, ni aun a la misma filosofía escolástica. Lejos de ello, lo que hacemos es trasladar la investigación filosófica a un *campo previo a la elaboración abstracta de los conceptos* en que se mueve la filosofía escolástica preferentemente; nos esforzamos por sorprender en su raíz la experiencia fundamental de la vida humana, en donde se halla la fuente del pensamiento mismo. De este trabajo previo, que se realiza, como es obvio, entre las experiencias íntimas, más inmediatas y vitales del hombre, no puede sino beneficiarse luego la filosofía que se mueve en el plano de las abstracciones, las cuales también tienen su función y su razón de ser dentro de la estructura general específica del hombre.

1) *El existencialismo y sus primeros hallazgos*

La explicación del fenómeno, desconcertante para muchos, de la rapidez con que el existencialismo invadió el primer plano de la filosofía y de la literatura, y que aun ha llegado a ser tema familiar a las masas de cultura media, hay que buscarla sin duda en la circunstancia de que, de

hecho, el existencialismo responde a una exigencia del espíritu moderno [1].

El empeño secular de la filosofía por conocer al hombre ha tenido, en estas últimas décadas, una manifestación aguda, que se ha designado a sí misma con el extendido nombre de *existencialismo*.

En trabajos anteriores [2] hemos analizado el mensaje y valor de la filosofía existencial, procurando hacer una crítica constructiva, aun desde el punto de vista de la filosofía católica, con el objeto de adoptar una actitud consciente y realista frente a esa corriente, un tanto tumultuosa, del pensamiento contemporáneo. Estamos persuadidos de que urgía estudiarla, criticarla, orientarla o compensarla, porque es muy probable que ejerza una influencia profunda en la vida religiosa y moral, individual, social y política de nuestra generación y de las inmediatas.

Es una filosofía que implica una actitud práctica y puede llevar a concepciones social-políticas radicales.

En nuestra crítica debimos observar que, aun cuando algunos existencialistas, como Gabriel Marcel y Xavier Zubiri, han desembocado en una concepción cristiana del hombre, sin embargo, en otros casos, el existencialismo ha cristalizado en una filosofía absurda, atea, negativa y

[1] El espíritu del hombre moderno es, en principio, un espíritu en crisis frente al pasado, por no sentirse satisfecho de sus resultados y soluciones: de aquí la negación de los métodos, de los moldes y las "formulas" clásicas. Esto es propio de todo periodo de crisis. Lo característico del nuestro es un afán de sinceridad y de realismo brutal, que no reconoce vallas "ya construidas" de ninguna clase. Aunque no estamos de acuerdo con el pensamiento que en un pequeño ensayo, *La filosofía del decadentismo*, difundía ya en 1944 Norberto Bobbio, creemos que está en lo cierto cuando dice que "la filosofía de la existencia no es ya, o tal vez nunca lo ha sido, una opinión personal de algún profesor alemán o de algún artista francés, sino un modo de filosofar que responde extraña y maravillosamente a la vocación filosófica y, por decirlo llanamente, al gusto filosófico de nuestro tiempo" (p. 7)

[2] *Heidegger. El existencialismo de la angustia*, Espasa-Calpe, Argentina, Buenos Aires, 1948; *Mensaje y valor de la filosofía existencial*, rev "Latinoamérica", México, núms. 1 y 2, enero-febrero de 1949; *Sartre: El existencialismo del absurdo*, Espasa Calpe, Argentina, 1949 (segunda ed., 1952); *Sartre y su existencialismo*, Espasa-Calpe, Argentina, 1952; *Qué es el existencialismo*, Enciclopedia Pulga, Barcelona, 1955.

destructora. Buscando la raíz de ese peligroso fenómeno, nos ha parecido hallarla en el mismo punto de partida del existencialismo: *la existencia.* Hemos visto que, lejos de revelársenos en la existencia la última esencia del hombre, sólo se nos da en ella uno de sus aspectos, y precisamente el negativo; de ahí las filosofías existenciales negativas y absurdas. Y persuadidos de que había que superar la pura existencia, hemos seguido meditando y ahondando en el tema, y creemos haber llegado a descubrir, más allá de ella, lo que denominamos in-sistencia.

Para una primera declaración y fundamentación de ésta, comencemos por una valoración de la filosofía existencial mediante la búsqueda de sus últimas exigencias; será tal vez un método más eficiente y más justo que el dispersarnos por las aristas particulares en una enumeración de los argumentos en favor y en contra que suelen esgrimir, respectivamente, los defensores y los detractores del existencialismo.

La postura existencialista ha tomado como tema central de su preocupación *la existencia humana individual y concreta.* Esa existencia concreta es, para el existencialismo, la máxima realidad, y por ello su análisis nos podrá dar la clave para responder a la interrogación que más interesa a la filosofía, acerca del ser del hombre y del ser en general, la vieja pregunta de la metafísica "¿Qué es el ser?" [3]

Aun los mismos filósofos escolásticos modernos han cedido a esta preocupación, de lo que es una buena prueba la afanosa búsqueda de algunos para probar que la mis-

[3] Como es sabido, fue Heidegger quien en su obra principal *Sein und Zeit,* así como en otros de sus escritos, más ha orientado a la filosofía existencial en el sentido de la interrogación sobre el ser. Esto hizo ver a muchos, no sin fundamento, una orientación metafísica realista en el existencialismo. En realidad, esta orientación es una benéfica herencia debida a Husserl y su escuela, de quien sin duda depende Heidegger (cfr. *Sein und Zeit*, págs. 2-6). Véase también la obra de A. de Waehlens, *La filosofía de Martin Heidegger*, traducción de R. Ceñal, S. I., Madrid, 1947, págs. 9-13, y las observaciones de R. Jolivet en *Les doctrines existencialistes*, Ed. de Fontenelle, 1948, págs. 79-83.

ma filosofía de Santo Tomás es una *filosofía existencial* Lo cierto es que las palabras *existencia* y *existente* se han pronunciado con más frecuencia que nunca hasta ahora, y hemos asistido a un gran esfuerzo por trazar un cuadro de la existencia y del existente humano, que reemplazase a los antiguos moldes de la filosofía especulativa. Los resultados han sido diversos y opuestos, pero no han dejado de coincidir en ciertas afirmaciones comunes que vienen a ser la expresión de la primera y más inmediata y palpable realidad humana. Tal vez podría resumirse el saldo de la experiencia humana, común a todos los existencialistas, en una sola frase: *la radical contingencia del existente humano*; contingencia radical que se manifiesta agudamente en la intersección de las experiencias básicas de nuestra conciencia: la experiencia de nuestra *libertad esencial* que nos abre las perspectivas de la infinitud (aunque sea una infinitud inagotable de posibles realizaciones, de proyectos) y la conciencia de nuestra *esencial limitación,* que nos cierra angustiosamente el horizonte de nuestra existencia limitando nuestras posibilidades. Desde Kierkegaard a los existencialistas modernos, con inspiración muy diferente, la experiencia de nuestra radical contingencia es idéntica.

2) *Falla fundamental y escollos de las doctrinas existencialistas.*

Pero creemos que el término oral "existencia" ha dado a esta moderna filosofía una determinada orientación en el pensar la realidad humana y la ha obligado —contra su intención de abarcar en su raíz misma toda la realidad— a filosofar con moldes ya hechos, y en una sola dirección. Es fácil adivinar qué graves inconvenientes puede acarrear esta actitud, si es cierto el fenómeno que señalamos [4]. Tan

[4] Las indicaciones que hacemos a continuación creemos que tienen suficiente solidez para probar esta afirmación. Por lo demás, es un escollo difícil de evitar para la inteligencia humana. Pero es tanto más sensible en los

peligroso es el molde de un concepto abstracto en el que pretendemos encerrar la realidad, como el de un término oral; y más todavía que el concepto, tal vez lo sea la palabra. Todo lenguaje lleva implícita una filosofía. Ahora bien: toda la filosofía occidental, como es sabido, viene moviéndose, desde Platón y Aristóteles, dentro de los conceptos —y de las palabras— de *existencia* y *esencia, actual* y *posible, materia* y *forma,* etc.

Es posible la hipótesis de que de haber tenido otros antecedentes, la filosofía occidental hubiese corrido por cauces diversos, y habríamos pensado la misma realidad humana con otros horizontes. La comprobación de este parcelamiento unilateral e inevitable del pensar humano ha obligado muchas veces a los filósofos, que toman plena conciencia de nuestra limitación filosófica, a intentar rehacer desde su principio el camino del filosofar. Esto nos está sucediendo ahora a propósito de la palabra "existencia" y del concepto —simple o complejo— que ella nos sugiere.

Por de pronto, es fácil comprobar que gran parte de los existencialistas siguen manejando el término "existencia" en el sentido de la metafísica clásica, es decir, como correlativo de "esencia" en cuanto indica la actualización de ésta. El binomio "esencia-existencia" está así, expreso o latente, en el moderno existencialismo como en la metafísica de todo el Occidente. Pero, cuando pensamos la realidad a través de esa dicotomía, ¿no estamos ya introduciendo en ella una dualidad proyectada prematuramente por nuestros conceptos, y que nos oculta su verdadero ser en su misma raíz?

Ya a primera vista pueden señalarse dos serios inconvenientes en el término y concepto de "existencia". Cuan-

existencialistas, cuanto que más claramente hacen profesión de prescindir de todo "molde" y de todo "presupuesto". No es ciertamente Heidegger quien más ha pecado en este punto. Otros existencialistas de menor cuantía tienen contradicciones flagrantes a este respecto. Sobre Heidegger puede consultarse en este caso la crítica de A. de Waehlens en la obra ya citada, pág. 22.

do los existencialistas dicen que "sólo lo existente es real" y que, por tanto, la auténtica realidad es el existir o la existencia misma, adoptan una posición ambigua que se presta a parcelamientos y confusiones. En efecto, cuando se siguen contraponiendo "esencia" y "existencia" el significado propio de esta última está en la "actualización" mediante la cual la esencia ha salido del estado de lo posible al de lo actual[6]. Ahora bien, el estudio de la existencia en cuanto "actualización", por muy interesante que sea, sólo nos da un aspecto de la realidad. El estudio de *lo que es* la esencia y del fundamento de ese mundo de las esencias que necesariamente concebimos, queda *en teoría* olvidado. Por otra parte, lo que se llama el análisis de la existencia, o del existente *en cuanto tal*, no se ciñe en ningún autor, ni siquiera en Heidegger, al existente en cuanto tal, sino a *tal* existente en cuanto *tal* existente, donde el acento se carga más en la *taleidad* del existente que en el análisis de lo que es la actualización, que es lo que conviene al existente "en cuanto existente"[9].

Confesamos que nos ha llamado la atención ver que los análisis existencialistas se detienen más en estudiar *la esencia* del existente que en considerar aquella modalidad que delimita la existencia en cuanto tal, es decir, lo que es característico de la actualización de la esencia, o de la esencia en cuanto actualizada. Según esto, debería decirse que el existencialismo, más que la existencia en cuanto

[6] E. Gilson, en la erudita introducción a su reciente obra *L'Être et l'Essence*, Vrin, París, 1948, va analizando el sentido que ha ido teniendo la palabra "existencia", que está en función del "*esse*". Según él, los existencialistas analizan la "existencia", pero en cuanto opuesta a la "esencia". Están en su derecho de hacerlo, dice Gilson, pero no llegarán a tocar el último *substratum* metafísico de la realidad el "*esse*", no como "actualización de la esencia", sino como "*actus essendi*". Es interesante el esfuerzo de Gilson, pero no vemos su resultado: en resumen creemos que vuelve a decir que el "*esse*" es la actualización de la esencia, pues será "*actus essendi*" no en abstracto, luego "de la esencia", lo que vuelve a coincidir con la concepción esencia-existencia.

[9] Por eso sin duda Jaspers sostiene que no se puede llegar a una teoría general de la existencia, sino a un análisis fenomenológico del propio "yo", ignorando si *mis* experiencias de *tal* ente son válidas universalmente para todos los entes.

tal, estudia la esencia existente, dándonos con frecuencia en sus análisis un cuadro de la esencia en cuanto tal, que lo mismo conviene a la esencia actualizada que a la posible, mientras que el fenómeno de la existencia pura en cuanto tal queda olvidado. Pero la falta de coherencia fundamental aparece en aquellos existencialistas que niegan todo valor a la esencia, y luego escriben páginas y páginas para describir la esencia del fenómeno, la esencia de la conciencia, la esencia de la libertad, la esencia del hombre... en afirmaciones que quieren hacer válidas para *todos* los hombres...

Otro de los inconvenientes que la palabra "existencia" ha traído a la filosofía, y en especial al existencialismo, proviene de su misma etimología: *ex-sistere* es siempre interpretado como *sistere extra,* "estar fuera". Así concebimos lo existente como aquello que *ha salido* de algo (sea la causa, sea el mundo de lo posible o de las esencias) y que está manteniéndose o mantenido *fuera de ello: exsistit.* Sea bajo la influencia de este significado etimológico de "ex-sistir", sea por otros motivos, lo cierto es que en el caso del hombre su realidad ha sido frecuentemente estudiada por algunos autores en la dirección etimológica de *existencia,* es decir, como proyección hacia fuera, como el "estar puesto fuera de"; así nos lo pintan los rasgos esenciales con que describen la existencia humana casi todos los existencialistas: "estar-en-el-mundo", pero no como quiera, sino estar "arrojado", "lanzado", "abandonado" en el mundo; este sentimiento de arrojamiento y de abandono en que nos encontramos, y precisamente este sentimiento de estar abandonados, es la raíz primera del sentimiento de la angustia, que suele ser el centro de la analítica existencial humana. Según Heidegger, el *Dasein* se nos descubre como existencia que se encuentra arrojada, lanzada, abandonada en el mundo; y ante este abandono y derelicción experimenta precisamente la angustia[7].

[7] *Sein und Zeit, passim,* ver págs. 191 y 192.

Los otros elementos de la analítica existencial tienen su raíz en la angustia o constituyen, con la primera experiencia del *sentirse arrojado* (sentirse ex-sistente), la esencia de la existencia humana: la posibilidad, la conciencia de pecado, la libertad, la temporalidad, la nada, la muerte... No es difícil hallar frases que confirman la observación que venimos haciendo: "*Existir* (ex-sistir) significa —para Heidegger— *estar sosteniéndose dentro de la nada,* la existencia está siempre *allende* el ente en total". Estar sosteniéndose dentro de la nada es estar "*sosteniéndose fuera* (ex-sistir) del ente en total"[8].

Pero al pensar la realidad humana a través de este prisma de la *existencia* sólo se la considera en una determinada fase, y de nuevo estamos en el peligro de creer que en la llamada experiencia o análisis existencial estamos encerrando *el verdadero e íntegro ser del hombre*, reduciendo así todos sus aspectos al que nos descubre el prisma de nuestra concepción existencial. De nuevo caería la filosofía existencial en el defecto que reprueba en las filosofías precedentes: formarse, con mayor o menor fundamento, un concepto-molde, y luego forzar la realidad para que entre dentro de él. En lugar de una filosofía abierta a la realidad, tendríamos una filosofía cerrada dentro del círculo de una determinada visión de la existencia, como "ex-sistencia". Y en verdad que si atendemos a los resultados de ciertos análisis modernos no podemos menos de tener esa impresión; la realidad humana desborda los límites de tales análisis y no cabe dentro de ciertos moldes existencialistas. La analítica existencial resulta así en verdad manca; no es, pues, una analítica integral[9].

[8] *¿Qué es metafísica?*, trad. de X. Zubiri, Ed. Séneca, México, p. 41.

[9] En nuestra obra sobre Heidegger hemos insistido en este punto, que nos parece capital. Pero es necesario reconocer que Heidegger, más que otro alguno, tiene excusa, en esto, pues sinceramente ha confesado que su obra aún no está completa.

3) *Esfuerzos de Heidegger por superar el puro existencialismo.*

Ante estas dificultades cabe preguntarse si no sería mejor renunciar a ver el ser del hombre en su *existencia*, y salvando la duplicidad de esencia y existencia buscar en su última fuente la realidad más auténtica del hombre.

Heidegger, en su *Carta sobre el humanismo*, se propone precisamente este problema e intenta descubrir ese "algo" previo a la relación esencia y existencia. Una interpretación normal de *Sein und Zeit*[10] había colocado a la existencia en su sentido clásico —a pesar de todos los matices con que se la describe— en el centro de la preocupación filosófica. *Sein und Zeit* es la obra que más ha contribuído a consagrar la denominación de "existencialismo". Ahora nos dice Heidegger que no fue ésa la intención que lo impulsó: "La filosofía puede determinar la relación entre *essentia* y *exsistentia* en el sentido de las controversias de la Edad Media, en el sentido de Leibniz, o de otro modo; pero de todas maneras habrá que preguntar primero por qué destino (o envío) del ser llega al pensar como *esse essentiae* y *esse exsistentiae* esta diferencia del ser. Es digno de notarse por qué la pregunta por el destino del ser nunca fue planteada, y por qué nunca pudo ser pensada. ¿O no es un indicio del olvido del ser el que las cosas estén como están en lo que atañe a la diferencia entre *essentia* y *exsistentia*?...".

"La diferencia —oculta en cuanto a su origen— de *essentia* (esencialidad) y *exsistentia* (actualidad) domina el destino de la historia occidental y de toda la historia determinada por Europa. La frase capital sobre la preeminencia de la *existencia* con respecto a la esencia justifica, sin embargo, el nombre de "existencialismo" como título

[10] Tal ha sido la interpretación que han dado de Heidegger, a nuestro parecer con mucho fundamento, casi todos sus críticos, especialmente el más completo, Waehlens.

adecuado a esta filosofía. Pero la frase capital del "existencialismo" no tiene nada, ni en lo más mínimo, de común con la frase de *Sein und Zeit*, aparte el hecho de que en *Sein und Zeit* no puede ser pronunciada una frase sobre la relación entre *essentia* y *exsistentia*, pues se trata allí de aclarar y preparar algo previo"[11].

Dejemos ahora de lado el problema personal de Heidegger, sobre si en realidad su obra *Sein und Zeit* expone con claridad ese estado de la cuestión en orden a la relación entre *essentia* y *exsistentia* que ahora nos propone, y tomemos aquí nota de lo que nos interesa por el momento, es decir, que el mismo Heidegger reconoce la necesidad de buscar *algo previo* al binomio "esencia-existencia" y que esta distinción acentuada ha contribuído a estancar la filosofía de Occidente.

Tal vez una investigación en este sentido podría revelarnos en su fuente primera el secreto del ser. El mismo Heidegger, en esta carta, presenta apenas un esbozo de esta tentativa, de la cual aparecieron ya algunas indicaciones en otro trabajo muy anterior, *La esencia del fundamento*[12].

Resumiendo el pensamiento de Heidegger, podríamos decir que para él ese algo previo es lo que llama la *ec-sistencia*; en ésta consiste el ser mismo del hombre, como algo absoluto y anterior respecto de la existencia considerada como acto de la esencia. Así la frase de *Sein und Zeit*, "la

[11] *Carta sobre el humanismo*, trad. de A. Wagner de Reyna, rev. "Realidad", núm. 7, Buenos Aires, enero de 1948, pág. 16. Creemos que en esta carta Heidegger ha matizado de modo notable el sentido del término "existencia", tal como aparece en *Sein und Zeit*. Nos confirman en ello sus recientes declaraciones hechas a Gadmer, discípulo suyo y amigo íntimo, que en la "Revista Portuguesa de Filosofía" (marzo 1946, pág. 379) consigna Antonio José Brandao. Según ellas, el filósofo de Friburgo está ya resuelto a no publicar la segunda parte de *Sein und Zeit*, y en su lugar tiene preparado otro escrito en que declara por qué no puede continuar defendiendo el *existencialismo* tal como viene expuesto en las obras publicadas hasta el presente (observación de los profesores de la Facultad Filosófica del Colegio Máximo de San Ignacio, de Sarriá, Barcelona, en su traducción de la *Historia de la Filosofía* de F. Klimke, S. I., Ed. Labor, Barcelona, 1947, pág. 567).

[12] *La esencia del fundamento* (Vom Wessen des Gründes), trad. de J. David García Bacca, México.

sustancia del hombre es la *ec-sistencia*", no dice otra cosa sino que "el modo en que el hombre es esencialmente su propia esencia es el estar ec stático en la verdad del ser"[13].

Y con más precisión: "Ec-sistencia es estar fuera de sí mismo como "lanzado" por el propio ser en la verdad del ser, para que ec-sistiendo de esa suerte a la luz del ser aparezca el ente como el ente que es".

Según entendemos el pensamiento de Heidegger, que por cierto no es muy claro y preciso en este punto (hágase la prueba de analizarlo frase por frase), la ec-sistencia es la realidad más profunda, la sustancia y el ser del hombre, de la cual brota su misma actualización como *existencia* y como *esencia* de "animalitas" y "rationalitas".

Esta ec-sistencia consiste en estar "lanzado" en la verdad del ser "para que a la luz del ser aparezca (= luzca) el ente como ente que es"[14], sea el hombre su propia realidad, su verdadero ser.

En verdad, nos ha llamado la atención que Heidegger recurra a una solución como ésta. La *ec-sistencia* viene a ser como un estar fuera de sí, "lanzado" por el propio ser "fuera de sí mismo" para estar en la verdad del ser. Conserva de común con la *existencia* el *sistere extra*, pero cuando hablamos de la *existencia* del hombre como actuación de la esencia, lo concebimos como *estar fuera de su causa*, y para Heidegger la ec-sistencia es un *estar fuera* no de su causa, sino de sí mismo No alcanzamos a comprender el desarrollo que pueda lograr este pensamiento en el orden de darnos a conocer la sustancia del hombre y explicarnos su ser, en sí y en sus manifestaciones Pero hallamos ciertamente dos faltas de perspectiva, las cuales, según creemos, hacen que no sea aplicable a la realidad humana que experimentamos esta concepción de la *ec-sistencia*.

En primer lugar, parece negar Heidegger que esa "verdad del ser" hacia la cual es "lanzado" el hombre sea el fundamento del hombre y del mundo (diríamos el funda-

[13] *Carta sobre el humanismo*, pág. 17.
[14] Ibíd.

mento de toda realidad y de todo ser). Y sin embargo, "estar sosteniéndose en la verdad del ser" es "la sustancia misma del hombre", según el mismo Heidegger[15]. Esta afirmación no parece decir otra cosa sino que la verdad del ser es el fundamento del hombre; fundamento —por su esencia— es lo que sostiene; y tal es la verdad del ser, según Heidegger.

En segundo lugar, también resulta extraño, y aun cierto contrasentido, el afirmar que el hombre (y hay que notar que hablamos del *hombre concreto e individual*: el "Dasein") para ser su verdadera y propia sustancia, para adquirir su "ec-sistencia", ha de "estar fuera de sí mismo como *lanzado* por el propio ser en la verdad del ser". ¿No es un contrasentido que el hombre, para ser su sustancia, haya de "salir de sí" y "estar fuera de sí", y por lo tanto en lo que no es "sí" sino "otro" respecto del hombre? Además de que resulta misterioso cómo el ser del hombre es "lanzado" por su propio ser fuera de sí mismo. ¿Cómo se explica que el individuo —que más bien tiene tendencia innata a conservar y aumentar su autonomía ontológica— haya de encontrar "su ser" fuera de sí?

Estas insinuaciones, que fácilmente podrían desarrollarse con mayor profundidad, muestran cómo la ec-sistencia (estar fuera) no puede darnos —al menos por sí sola— la última sustancia del hombre. Estamos, pues, obligados a dirigir por otro camino nuestra investigación. Y este camino ya nos lo está indicando el hecho mismo de que la pura *ec-sistencia*, el "estar fuera de sí", la exterioridad a sí mismo, haya resultado insuficiente como expresión del ser del hombre.

4) *Intuición y fundamentación de la "in-sistencia" como última realidad del hombre.*

Pero, además, hay otro conjunto de flechas indicadoras de la ruta que debemos seguir: nuestras íntimas experien-

[15] Ibíd. En obras posteriores, Heidegger no aclaró más su pensamiento al respecto, como puede verse en nuestro análisis de sus textos hecho en la tercera parte de este volumen: "La esencia del hombre".

cias —las más vitales y más características del "hombre-individuo": el amor y el odio, la angustia y la dicha, la esperanza y el temor, la sensación de ser y de vivir y de saber y de gozar y de hacer el bien o el mal; todo eso que es el hombre— tienen una misma invariable dirección fundamentalmente *egocéntrica.* Egocentrismo humano, que no es precisamente egoísmo (desordenado egocentrismo, exceso y abuso del amor e interés propios), sino un ordenado y equilibrado instinto del *ser individual* hacia la conservación y perfeccionamiento *del propio ser.* La misma filosofía existencial, al poner el problema del hombre concreto e individual en el centro de la preocupación filosófica, no hace más que confesar ese egocentrismo necesario y esencial del individuo humano.

Resulta así que la última dirección del hombre no es "hacia afuera" sino "hacia dentro", no es *ec-sistere* sino *in-sistere.* Es cierto que la primera fase del ser del hombre es la *existencia* en el sentido clásico: "esse extra causam". El hombre se siente "arrojado en el mundo" (estar-abandonado-lanzado-en-el-mundo), como echado fuera de su principio. Es un *existente*; pero no un *ex-sistente* como quiera. No está ahí, sin más, como un puro *existente*, como están la piedra, la planta o el caballo, perdidos en la exterioridad del contorno exterior que los rodea, empujados siempre como *desde afuera.* El hombre, de tal manera está "fuera de sí mismo", *ec-sistente* en el mundo que lo envuelve, que puede recuperarse a sí mismo, puede ser "yo" frente al mundo exterior, puede "ensimismarse". Más aún, su esencia sólo se cumple cuando entra dentro de sí mismo, se recupera o toma posesión de su yo, por una interiorización, por *intus-sistere* o un *in-sistere* en sí mismo. La diferencia básica entre el hombre y el irracional es que éste está dirigido simple y necesariamente "hacia afuera", mientras que el hombre está dirigido "hacia afuera", pero para ser más "hacia dentro", para poder afirmar su "yo" frente al mundo.

Sin embargo, esta interiorización del hombre en sí mismo con miras a ser su verdadero ser, tiene un desenlace paradójico. En efecto, cuando el hombre, de vuelta del mundo exterior, entra en sí por la vía de la "in-sistencia" y se reconoce y toma posesión de sí mismo, recobrando así lo que podríamos llamar su "auténtica existencia", *es precisamente cuando toma conciencia de la contingencia de su propio ser*; de esa intersección de la infinitud y de la finitud en su ser: de la libertad que le habla de infinitud y de la limitación e insuficiencia de sus posibilidades, que le habla de finitud. Y surge en él la angustia de la radical insuficiencia de sí mismo, y de sentirse suspendido en medio de la nada que amenaza su ser. Y es entonces cuando, falto de fundamento al tocar lo más profundo de su ser, ha de seguir todavía ahondando *hasta encontrar el fundamento en que se apoya su radical insuficiencia*[16]. Ésta es la trayectoria y éste el final del viaje de la in-sistencia humana: hallar su fundamento, al que lo dirige su interiorización, al que lo impele su ser mismo, que no se puede aquietar en la angustia y en la insuficiencia. Habrá que determinar por ulteriores análisis los caracteres de este fundamento. Pero hay uno que necesariamente aparece desde el primer momento: es *absoluto*.

Estar-en-él (in-sistere) será la verdad y la sustancia o suficiencia definitiva del hombre. Y he aquí el resultado paradójico de que hablábamos.

Para estar el hombre en la verdad del ser no ha de salir de sí mismo (*ex*-sistere), sino "entrar dentro de sí mismo lo más posible" (*in*-sistere), y cuando entra tanto dentro de sí mismo que por esa vía de la interiorización

[16] *In suficiencia* viene de *in sub-faciens* = *non-sub faciens*, es decir, que no-hace-nada-debajo, que no sirve para estar debajo = *non "sub-sistens"*. Y como "subsistir" (estar debajo de) presupone y tiene como sentido primordial el "sistir" o "estar por sí mismo" (ya que para "estar debajo de" otro, sosteniéndolo, hay que estar primero bien afirmado "en sí mismo"), in-suficiente es el que "*no está, o no es, por sí mismo*". Por eso es coincidente el significado metafísico último de *suficiencia, subsistencia, sustancia, ser* y *sistencia*...

(insistente) llega *a salir de sí mismo*, entonces encuentra la verdadera salida de [17] su ser y para su ser, que por una paradoja resulta el encuentro pleno de su ser, la verdadera ec-sistencia, a la que ha llegado no por un salto "hacia afuera", sino por un salto "hacia dentro". Es la *ec-sistencia*, es el *éc-stasis* verdadero del ser humano, en el que halla el Fundamento de su ser, porque no es un *éc-stasis* hacia el vacío, hacia la exterioridad de sí y de su fundamento, sino un *éc-stasis* hacia lo más interior de sí y de su fundamento.

Cuando el hombre se pierde en las cosas exteriores, queda en la pura ex-sistencia y su éc-stasis es un salto fuera de su fundamento, fuera "de la verdad del ser": queda reducido a una *cosa*, sin interioridad, perdido su yo en el mundo. Pero cuando de la ex-sistencia pasa a la in-sistencia, llegando a lo más interior de sí mismo, entonces su éc-stasis es "hacia su fundamento", y es a la vez su máxima "in-sistencia" en el camino de su interioridad. Porque el fundamento del hombre, la "verdad del ser absoluto" *en la que* el hombre debe estar (= in-sistere), es más interior al hombre que el hombre mismo. In-sistir, *estar en* su Fundamento es la verdad del ser del hombre, la sustancia y la esencia y la existencia del hombre; y cuanto más in-siste en su Fundamento tanto más es su realidad y más participa de la verdad y realidad absolutas, en su esencia y en su existencia.

Si la esencia del hombre es in-sistir, la esencia del Fundamento último absoluto no puede ser "in-sistir" (estar en otro), sino *sistere*, estar o ser simplemente o en sí mismo, y sustantivando diríamos que el hombre ha de in-sistir en la *Sistencia* absoluta.

[17] *De* tiene aquí su doble oficio a la vez como preposición de genitivo (propiedad) y de ablativo (origen). Más adelante veremos que respecto del Fundamento Absoluto la preposición *de* tiene también para el hombre un tercer sentido: el del "origen material", como decimos "anillo *de* oro".

5) *La actitud in-sistencial en la historia de la filosofía y de la religión.*

Esta concepción del verdadero *éc-stasis* del hombre, más como una "in-sistencia" ("ser-en" por la interiorización) que como una "ex-sistencia" ("ser afuera") ha sido precisamente el camino o la intuición o la experiencia más íntima de aquellos hombres que han vivido con mayor hondura y angustia la búsqueda y el hallazgo de la esencia del hombre. Cuando Bergson ha confesado que los místicos son los que han alcanzado la cumbre de la humanidad, y, sobre todo, los místicos de la Iglesia Católica, una Santa Teresa de Jesús o un San Vicente de Paúl, está señalándonos a los privilegiados de la humanidad [10].

Ahora bien: como es sabido, los grandes místicos cristianos tienen sus encuentros con Dios, sus *éx-stasis* (quedando fuera de sí) por el camino del *recogimiento interior y la abstracción de las cosas exteriores,* y, por cierto, en los momentos en que este recogimiento y esta abstracción alcanzan su máximo; o sea, no por lo que podríamos llamar ex-sistencia, sino por la in-sistencia. Con la particularidad de que el *éx-stasis* (arrobamiento y quedar fuera de sí) es considerado como el grado de máxima interiorización (in-sistencia) porque es un salir de sí entrando más adentro de sí que el "yo" mismo; es Dios más interior al

[10] "Concluyamos, pues, que ni en Grecia ni en la India antigua ha existido un misticismo completo. . El misticismo completo es, en efecto, el de los grandes místicos cristianos... un San Pablo, una Santa Teresa, una Santa Catalina de Siena, un San Francisco, una Juana de Arco y tantos otros" (*Les deux sources de la morale et de la religion,* Alcan, Paris, 1952, págs. 242-243). Son de extraordinario interés las páginas que Bergson dedica en este lugar a los místicos cristianos. En especial confirman una idea sobre la cual trataremos más adelante: el sentido *social* del misticismo perfecto. Por otra curiosa paradoja esta introversión del alma que la hace salir de sí misma entrando en sí misma, la va a hacer encontrar también a todas las creaturas, y en especial a todos sus semejantes, cuando, por cierto, se apartó más de ellas para unirse a Dios, el alma unida *totalmente* a Dios, divinizada, es la que está más dispuesta para las grandes empresas sociales, por la nueva y sublimada visión que de sí y del mundo ha adquirido. Nótese que los místicos que Bergson ha citado son precisamente ejemplos de una intensa actividad social y apostólica. En las mismas condiciones, tanto en la intensidad de vida mística como en la actividad apostólica y acometimiento de empresas vastísimas de honda repercusión social, se halla sin duda alguna San Ignacio de Loyola

alma que el alma misma; es el éxtasis que sólo se encuentra en la máxima "in-sistencia". San Agustín es a la vez el místico y el filósofo que ha descrito más vivamente esta realidad del ser del hombre: Dios es más interior a mí que yo mismo (*interior intimo meo*) [19].

Pero aun fuera del cristianismo las experiencias del "éc-stasis" como ideal supremo del hombre, por la máxima interiorización (in-sistencia), son del todo coincidentes. Las emocionadas descripciones que Plotino traza del *éc-stasis* en que el alma llega a "estar en" el Uno y la urgencia con que reclama el renunciamiento de todo lo exterior, para contemplar en lo más interior del alma esa presencia de Dios, más presente al alma que ella misma, ha servido, sin duda, de inspiración a más de una página agustiniana, y sus frases son moldes que ha usado con frecuencia la mística cristiana para explicar sus propias experiencias [20].

[19] No creemos necesario demostrar este punto básico y admitido por todos los críticos de la filosofía y teología agustinianas. Es la clave de bóveda de su concepción cristiana. Puede verse, por ejemplo, el tratado de F. Cayré, *Contemplation et raison d'après Saint Augustin*, en *Mélanges Augustiniens*, Rivière, París, 1931, especialmente la primera parte, en que estamos más de acuerdo, en sus dos gradaciones. A) *L'Ascèse augustinienne. L'union à Dieu trouvé dans l'âme* (págs. 7 y sigs.). Por la vía de la interiorización Dios es "alcanzado habitando en el alma": *capitur inhabitans*. En esta forma resume muy bien Cayré el pensamiento agustiniano. Creemos que no se trata de una "intuición mediata", como parece afirmar en la pág. 25, y después ha reafirmado en su *Initiation à la Philosophie de Saint Augustin*, París, 1947, págs. 234-243, sino inmediata ya que no pueden tener otro sentido las palabras "sentir" y "tocar" y "ver", frecuentes en San Agustín: *sentire Deum, persentiscere Deum* (*Enarratio in Ps. IC* núms. 5 6: Migne P. L. XXXVII, 1274); *spirituali quodam contactu* (*Sermo LII* núm. 16: Migne P. L. XXXVIII, 360). Ver los magníficos textos de *Enarratio in Ps. XLI*: Migne P. L. XXXVI, 467 y sigs. Sobre la interioridad o vía in-sistencial citamos un solo texto, entre muchos, por vía de ejemplo: "No te vayas hacia afuera, vuelve adentro de ti mismo: *la verdad habita en el hombre interior*, y si encuentras que tu naturaleza es mutable, sobrepásate a ti mismo también" (*De vera religione*, c. XXXIX, núm. 72; Migne, P. L. I, 1246). Esta interpretación la fundamentamos en nuestros estudios sobre San Agustín: *Interioridad agustiniana e in-sistencia*, rev. "Arqué", Córdoba (Arg.), 4 (1954), y *La interioridad agustiniana en "Los Soliloquios"*, rev. "Ciencia y Fe", 40 (1954).

[20] El éxtasis, que representa en la filosofía de Plotino la cumbre en la ascensión del espíritu humano hacia la divinidad, tiene todos los caracteres de un proceso in-sistencial. Especialmente son dignos de mención el tratado VI de la Enéada Primera *Sobre lo Bello*, y el tratado IX de la Enéada

Tal es, a nuestro parecer, la máxima expresión de la esencia del hombre: IN-SISTENCIA, y tanto más perfectamente hombre cuanto más IN-SISTENCIA, cuanto más esté-en-su-Fundamento. La realidad del hombre es "ex-sistir", "estar fuera" de su causa, de su principio, de su Fundamento, y si no *ex-siste*, no es. Pero esta realidad es como "condición", como paso previo o primera fase de su ser. Su más íntima y definitiva realidad es "in-sistir", "estar-en" su Fundamento, del cual está dependiendo en todo su ser y *en-el-cual* solamente puede ser *su-ser*. De nuevo nos viene a la memoria un esquema neoplatónico, pero que el cristianismo adoptó, purificándolo del ambiente panteísta: podríamos distinguir en toda la realidad distin-

---

Sexta, *El Bien o lo Uno*. Pero queremos dejar la palabra a un crítico que, sin presupuestos que lo puedan llevar a ver in-sistencialismo en Plotino, nos lo describe tal como es, en absoluto coincidiendo con el panorama in-sistencial del hombre que acabamos de describir. Aunque larga, creemos que la cita es de interés y nos han de agradecer los lectores que se la facilitemos: "Para elevarse a la intuición superior de lo Bello y del Bien, es necesario despegarse de los objetos exteriores, replegarse sobre sí mismos, y por una purificación más y más sutil, por el renunciamiento a toda multiplicidad interna, situarse en el centro mismo del espíritu. Nos apartaríamos de nuestro objeto —continúa el P. Maréchal— trazando aquí la espléndida teoría de la introversión y de la catarsis, expuesta en las enéadas VI, 9, y I, 6. Con mayor amplitud y magnificencia Plotino es un eco de la exhortación estoica: *éndon blépe*, «mira hacia adentro» (Marco Aurelio). Pero la mirada que nos invita a dirigir dentro de nosotros mismos (la mirada que mira «hacia adentro») encuentra allí algo más que a nosotros mismos. La interiorización, llevada hasta el fin, lanza el alma a un «más allá» de ella misma, el cual, sin embargo, no está «fuera». La introversión, lejos de inmovilizar (stásis) al contemplativo en la intuición de sí, es una especie de «*stásis en eautó*» (quedaba en sí mismo), lo conduce al éxtasis, al «*stásis en alló*» (estar en otro).

"*Extasis*: esta palabra determina en Plotino un segundo carácter de la actividad mística superior: la *teoría* es extática, esto no significa solamente que suspenda el ejercicio de los sentidos internos y externos, ni que planee por encima de los conceptos, sino, sobre todo, que excluye de su campo de visión el yo contingente de donde ella procede, para fijarse exclusivamente sobre algo inmutable, que penetra íntimamente y que a la vez sobrepasa infinitamente el yo. El éxtasis, «salida de sí», permanece teoría, intuición objetiva, no tiene nada de un salto en el vacío: más allá del yo in-consistente encuentra la roca de lo divino; así, como dice Plotino, el éxtasis sigue siendo todavía *stásis, reposo estable, stásis en to Zeion*, es un «estar en lo divino»" (Joseph Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, Edition Universelle, S. A., Bruxelles, 1937, t. II, págs. 61-62).

ta de Dios un "ex-sistere" (= un salir fuera de Dios) y un "in-sistere" (= un volver a estar-en-Dios), representando esta segunda fase la suprema y esencial perfección de los seres. El neoplatonismo habla de la *emanación* de los seres por procedencia del Primer Principio, y del *retorno* de los seres a su Primer Principio; el cristianismo habla de la *creación* de los seres por Dios y de la *dependencia y ordenamiento total* de los seres a Dios como a su *último fin* [21].

Dentro de este esquema de los seres creados, la in-sistencia del hombre adquiere, más que la de ningún otro ser, una importancia sustancial, y por eso puede y debe verse en ello la esencia misma del ser humano. El hombre participa de una in-sistencia que podríamos llamar común a todos los ex-sistentes porque, sin que se le haya consultado, ha sido *puesto fuera* de la causa, ha sido "lanzado" al mundo. Es por ello un "ex-sistente" como todos los demás, y tiene también en su ser una "in-sistencia" como la de todos los demás, automática, impuesta desde fuera, en cuanto como todas las demás "cosas" no escapa a un *ordenamiento final* de parte de su

[21] Es curioso que el plan general de la misma *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, que representa el mayor esfuerzo para sacar la teología católica de los moldes neoplatónicos y encuadrarla en el sistema aristotélico, sigue siendo fundamental y profundamente neoplatónico, y viene a darnos las dos fases de *ex-sistencia* e *in-sistencia* que acabamos de señalar. Es fácil comprobarlo recorriendo el encadenamiento de los problemas. He aquí cómo lo resumía ya un antiguo introductor al estudio de la Suma: "Este plan es tan natural y lógico como grandioso y profundo. En un primer cuadro presenta la serie de los seres descendiendo de Dios como de su manantial, en el segundo cuadro presenta los seres remontándose hacia Dios, su último fin" (Ribet, *La clef de la Somme Théologique de Saint Thommas d'Aquin*, Paris, 1883, págs. 26 y 27). Es, sin duda, un panorama neoplatónico, pero creacionista. En efecto: primero estudia el Primer Principio en sí mismo (parte 1ª, cuestiones 1-63), segundo, cómo las creaturas *han procedido* del Primer Principio (parte Iª, cuestiones 64-119); tercero, cómo *han de volver* hacia su Primer Principio las creaturas, especialmente el hombre, según su naturaleza y según la gracia de Cristo (partes IIª y IIIª). Incluso utiliza el Santo Doctor fórmulas claramente neoplatónicas, aunque con sentido católico: "De *processione* creaturarum a Deo, et omnium entium a prima causa" (P. Iª, C. 64), "De *emanatione* rerum a primo principio" (P. Iª, C. 65). Esta segunda formula, sobre todo, es característica de Plotino.

primera causa. Pero, al paso que los demás seres irracionales no son ex-sistentes por determinación propia, y tampoco son in-sistentes por su propia elección, el hombre tiene una "in-sistencia" que puede dirigir libremente hacia un sentido u otro. Le han dejado, por así decirlo, en su mano "el hacia" de su "*in-sistencia" libremente dirigida. Esta in-sistencia es la que constituye la esencia última y característica del hombre,* la que constituye su máxima grandeza y la que lo pone también frente a los mayores riesgos de perderse a sí mismo: puede el hombre optar por la verdadera *in-sistencia,* que lo apoya en su Fundamento absoluto, y puede también optar por una falsa "in-sistencia" que se quiere apoyar no en su Fundamento, no en "la Sistencia", sino *fuera de ésta;* y como fuera de la absoluta Sistencia no puede haber in-sistencia, en realidad esta segunda dirección es un salto al vacío, una "de-sistencia" [31], que ataca en su raíz la esencia misma del hombre. Lo peor es que el hombre no puede evadir la responsabilidad de su "de-sistencia" o "re-sistencia" (porque en realidad hay una contradicción positiva en esta "de-sistencia" frente a la Sistencia que nos *atrae* por un íntimo impulso, aunque éste haya de ser *libremente obedecido*).

Precisado así el ser del hombre, debe darnos la explicación de sus experiencias y de sus problemas. Explicación que será a la vez piedra de toque por la que podremos comprobar que la "in-sistencia" es la raíz misma del ser humano.

[31] Esta "de-sistencia", apartamiento de la Sistencia absoluta, significa la caída en una "ex-sistencia absoluta", es decir, en un "estar, sin más, fuera de la Sistencia o Realidad", y, por tanto, la caída en el vacío, en la *nada* absoluta, en el no-ser. Querer ser de esta manera es un atentado contra la esencia metafísica más profunda del "in-sistente" por excelencia, que es el hombre; es querer una contingencia absoluta, contra nuestra experiencia fundamental de simples contingentes, sin contar que dialécticamente es un absurdo.

Capítulo II

IN-SISTENCIA Y ESENCIA DEL HOMBRE

Después de haber señalado la experiencia originaria del hombre, es decir, su in-sistencia, vamos ahora a desentrañar su contenido por medio de una más minuciosa analítica. Es natural que al mostrar la realidad de dicha experiencia, hayamos tenido que apuntar algunos de sus aspectos fundamentales. Pero esto ha sido sólo a fin de patentizar "el hecho" de tal experiencia originaria y su carácter fundamental para el hombre.

El análisis ulterior del contenido de la experiencia insistencial descubre una riqueza de datos en alto grado interesantes para conocer mejor la realidad íntima del hombre y sus relaciones con los demás seres, en particular con el mundo en que se halla "siendo", con los demás hombres entre los cuales necesariamente convive y con Dios, a quien se encuentra ligado con una relación muy característica. Este núcleo triple de problemas, el mundo, los hombres y Dios, nos permite ya obtener una visión de conjunto de los diversos planos y experiencias del ser que la filosofía quiere dilucidar. En verdad, el aporte de la experiencia in-sistencial para la iluminación y esclarecimiento de tales problemas mostrará a la vez su fundamento real y su fecundidad para suscitar y resolver los diversos problemas de la filosofía. Comencemos nuestro ensayo tratando de determinar la esencia del hombre a la luz de la experiencia in-sistencial.

I. La in-sistencia como estructura metafísica última del hombre

a) *In-sistencia y "yo".* — Ante todo, el ser cuya esencia es in-sistencia necesariamente aparece como un "yo", con todos los atributos que a un "yo" le convienen por esencia. En efecto, el in-sistente es un ser que vuelve sobre sí mismo, que está en sí, que toma posesión de sí mismo, lo que equivale a tener conciencia de sí. Y es coincidente que por ser "in-sistencia", en este sentido estricto, el hombre se distingue de todos los demás animales irracionales, que tienen una conciencia muy diluída. Ninguno de ellos puede "ensimismarse", estar en sí, recogerse en sí mismo, sino que se halla diluído en el exterior, determinado por los estímulos circundantes. La in-sistencia es, en cambio, la vuelta sobre sí para poder luego orientarse por sí mismo desde la interioridad. En una palabra, in-sistencia es *conciencia*: "con-ciencia" es "saber o conocer *juntamente*", es decir, no sólo saber o conocer un objeto, sino, al mismo tiempo, saber o conocer al sujeto conociente, al sujeto que conoce el objeto extraño. In-sistencia es esencialmente conciencia, en el sentido más propio y estricto de la palabra. Pero no es una conciencia como quiera, sino que es una conciencia *individual*, es decir, un "yo", también en su más propia acepción. El ser que vuelve sobre sí mismo y que se apoya en sí mismo, se constituye en un "centro individual o personal", desde el cual él distingue su "yo" de todo lo que no es él. La individualidad en su sentido más profundo, esto es, la unidad ontológica y psicológica más estricta e incomunicable, acompaña por necesidad la in-sistencia. Es la in-sistencia misma. Por ésta el "yo" se constituye en un centro de ser y de conocimiento, lo cual es lo más opuesto que hay a la universalidad en cuanto tal. No es posible confundir la in-sistencia con una conciencia universal. La vuelta a la interioridad propia del in-sistente es vuelta hacia un "yo" estrictamente tal, y el "yo" es lo opuesto a lo universal.

Vemos, pues, que la in-sistencia nos revela, o implica, una esencial característica del hombre, es decir, la conciencia propiamente tal, no una conciencia universal y trascendental (lo cual parece contradictorio), sino una *conciencia individual o personal*[1].

b) *In-sistencia y libertad.* — Pero la in-sistencia implica también otra cualidad o propiedad esencial del hombre, relativa a su "acción". Cuando éste vuelve sobre sí y "está-en-sí", se coloca en su centro y contempla en su derredor, en virtud de la conciencia de sí mismo y de los objetos distintos de sí, se le presenta un campo de acción "hacia" el cual debe orientarse. Pero una vez que se halla situado en sí mismo, y ante los diversos caminos en que puede orientarse, descubre la "posibilidad de elección" de un camino determinado, es decir, de la "dirección" en que ha de actuar. Esta experiencia no es otra que la *experiencia de la libertad*, contenida en la experiencia in-sistencial, por la que el hombre toma más profunda conciencia de sí, frente al mundo circundante.

La in-sistencia revela la libertad y es la condición necesaria de la libertad. Sólo el ser que se recoge a sí mismo en su interior puede ser libre, porque la libertad sólo "desde dentro" es posible. Libertad significa en rigor dirección de dentro hacia afuera. Toda tentativa externa es contraria a la libertad, cuando se la pretende dirigir efectivamente desde el exterior. Por eso, sólo desde la in-sistencia puede adquirir la palabra "libertad" su sentido pleno Los seres irracionales son, de suyo, tan sólo "ex-sistentes", es decir, están lanzados hacia lo exterior, y no tienen un punto de apoyo en su interior. Carecen de subjetividad. Están ahí, en la exterioridad, incapaces por sí mismos de elegir la dirección en la cual están situados. Un mecanismo interno, al cual no pueden resistir, responde automáticamente

[1] Como en otra oportunidad hemos señalado, conciencia, persona, yo e individuo son inseparables. Por eso es contradictoria la pretensión idealista de un "super-yo trascendental", sin contar con su incompatibilidad con los datos de la experiencia original de cada yo. Ved *La persona humana* págs. 145 y 146.

a los llamamientos exteriores. Son ontológicamente inertes, por cuanto carecen de in-sistencia. El ser in-sistente, en cambio, puede elegir su orientación hacia el exterior y hacia una mayor profundización de su realidad interior. El ser in-sistente es el que puede afirmarse o negarse a sí mismo, elegir su destino, y buscar su fundamento último, aceptarlo y rechazarlo. Por lo mismo, la in-sistencia es *responsabilidad*. Sólo un ser in-sistente puede "responder" de sus actos, porque sólo él es libre, sólo él los realiza desde dentro. Y en esto encontramos otra característica esencial del hombre, puesto que él es el único, entre los seres mundanos, que es capaz de esa experiencia o vivencia que llamamos "responsabilidad", y eso porque es el único que posee la conciencia y la libertad.

Señalemos que la libertad es la máxima in-sistencia, por cuanto la libertad significa el reducto más íntimo, más subjetivo del hombre. Puede, hasta cierto punto, dirigirse desde el exterior nuestro conocimiento, puede mecanizarse nuestra conciencia desde el exterior, sin dejar de ser "conciencia humana". Pero la libertad no puede mecanizarse desde el exterior, no puede "dirigirse totalmente" desde fuera, sin dejar de ser libertad. Y cuando cesa la libertad, la acción ya no es propiamente humana. Nos parece que ninguna otra experiencia humana ilumina tan clara y decisivamente la esencia de la libertad en el hombre como la in-sistencia. Por lo mismo, es la que nos revela, con mayor eficacia y fundamento, la *verdadera dignidad del hombre,* que consiste en que éste puede tomar conciencia de sí y ha sido colocado en el mundo con posibilidad de elegir su propio destino; en una palabra, se le ha otorgado una *responsabilidad* preciosa e irreductible. Y esta responsabilidad es, sin duda, la mayor dignidad que el hombre posee; por ella puede exigir el respeto de los demás seres creados, el respeto de los prójimos y de la sociedad y aun el respeto de Dios mismo, quien, al crearlo libre, le ha otorgado, en forma inalienable, la responsabilidad de su decisión. Es claro que "responsabilidad" significa "capacidad y obliga-

ción de responder", y que el hombre deberá responder en último término ante su Fundamento, acerca de la elección de su propio destino, es decir, deberá aceptar las consecuencias de su propia elección. Esto es lo que significa la responsabilidad esencial del hombre.

c) *Definición del hombre.* — Los dos constitutivos esenciales que nos muestra la in-sistencia, esto es, la conciencia y la libertad-responsabilidad, son, por cierto, los atributos que la definición clásica de la esencia del hombre incluye en el término "*rationalitas*". El hombre, definido como "animal racional", es expresado correctamente en dos aspectos o atributos que lo distinguen de todos los demás seres: *animalitas* y *rationalitas*. Es claro que con ello no se agota toda la esencia del hombre, sino que se dan algunos rasgos característicos que lo distinguen de todo lo que no es el hombre, aunque no nos declaran todo lo que es. Nosotros, a través de la in-sistencia, hemos coincidido en el atributo *rationalitas*, pero hemos debido mostrar cómo la *rationalitas* no es conciencia como se quiera, sino una conciencia individual y una conciencia libre y responsable. La in-sistencia permite aclarar con total profundidad el contenido, un tanto vago, del término *rationalitas*, incluído en la conocida definición esencial del hombre.

d) *In-sistencia y contingencia.* — La conciencia del "yo" y de la libertad muestra que poseemos una "autonomía ontológica y psicológica", por la cual nos afirmamos nosotros mismos y nos sentimos dueños de nuestros actos. Sin embargo, nuestra experiencia in-sistencial va acompañada de otro elemento que no es autonomía, sino lo contrario, dependencia y limitación. Justamente, el hecho de que nos apoyemos en nosotros, de que seamos in-sistentes, nos está mostrando una cierta "precariedad" en nuestro ser. No somos puras "sistencias", que estamos, sino "in-sistencias", con lo que encontramos una duplicidad en nuestro ser, reveladora de su esencial limitación e incapacidad para desplegarse en la infinitud del horizonte que parece pre-

sentarle la libertad. La experiencia de nuestra realidad insistencial nos muestra que, por una parte, tendemos hacia lo infinito, pero que, por otra, no podemos realizar con plenitud esta tendencia. Nos hallamos muy limitados al querer concretar nuestras aspiraciones. Todo ello muestra que somos "finitos" y "contingentes", es decir, que no "somos" simplemente, sino que "somos-en-otro", "estamos-en otro": in-sistimos. El hombre no es una "sistencia", un "ser absoluto", sino que su "sistencia" va siempre acompañada de una "preposición", la cual descubre su esencial relatividad, la que implica un "hacia", hacia aquello en que ha de sistir, in-sistiendo. En una palabra, el hombre se halla en una orientación "hacia" algo, en lo cual ha de in-sistir, y por ello su realidad es relativa, preposicional. La preposición "in", muestra la precariedad de la existencia humana; ésta depende de su Fundamento, del que participa en una medida limitada. Podríamos decir, señalando la radical insuficiencia del ser humano, que tiene una *esencia preposicional*, esto es, que para designar su verdadero ser no podemos llamarlo sin más "ser" o "sistencia"; antes bien debemos anteponerle una cualificación relativa, que expresamos por el prefijo preposicional. Y es interesante que no sólo aplica el lenguaje gramatical esta preposición cuando habla del ser del hombre como tal, sino también en muchas de sus maneras de ser y estar. Nuestro lenguaje ha multiplicado así las composiciones preposicionales del verbo estar *—sistere—* en su significación más concreta. Y hallamos los compuestos *de-sistir* y *re-sistir*, a que ya antes nos hemos referido, y podíamos agregar otros como *per-sistir, con-sistir, a-sistir, ex-sistir, sub-sistir*. . . todos los cuales expresan características ontológicas del ser y del obrar humano, y son frecuentemente usados, con sus derivados sustantivos, por todos los metafísicos [2].

[2] En una de sus interesantes divagaciones conceptistas, Unamuno se encontró en esta encrucijada que forman el lenguaje y la metafísica con el verbo "sistere": "Lo propio de una individualidad viva, siempre presente,

e) *In-sistencia y dualidad del hombre.* — La precariedad esencial que acabamos de descubrir en la in-sistencia humana se manifiesta, como clara consecuencia, en la dualidad que ésta implica. Por una parte, es afirmación, "sistencia", y, por otra, es limitación, "in". Esto nos explica la contingencia humana en su doble aspecto de "tendencia hacia la finitud" y "radical limitación". Diríamos, con términos clásicos, que la in-sistencia nos explica ese interior antagonismo que domina el ser del hombre en todas sus situaciones, al sentirse arrastrado por fuerzas que lo desgarran interiormente. Tan pronto parecemos dioses, como nos sentimos llenos de miserias; tenemos aspiraciones infinitas y nuestras realizaciones son muy pobres; queremos ser felices sin limitación y jamás podemos estar satisfechos de la felicidad que poseemos. Es que toda in-sistencia, por su esencia misma, se halla constituída por dos polos, uno de los cuales, el limitante, aparece en la preposición que por necesidad agregamos a nuestro ser, y por la cual expresamos su relatividad. El hombre se halla, en cuanto es insistente, participando del ser y del no-ser; del ser y de la nada. Este complejo ontológico nos explica la angustiosa lucha cotidiana en que vive el ser contingente, sus desgarramientos entre lo bueno y lo malo, la felicidad y la desgracia, la virtud y el pecado. Esta realidad paradójica, que es el hombre, y que cada uno de nosotros somos y sufrimos, no la superaremos mientras de alguna manera nuestra pro-

---

siempre cambiante y siempre la misma, que aspira a vivir siempre, y esa aspiración es su esencia, lo propio de una individualidad que lo es, que es y existe, consiste en alimentarse de las demás individualidades y darse a ellas en alimento. En esa con-sistencia se sostiene su ex-sistencia y re-sistir a ello es de-sistir de la vida eterna. Y ya ven Cassou (el traductor) y el lector a qué juegos dialécticos tan conceptistas —tan españoles— me lleva el proceso etimológico de ex-sistir, con-sistir, re-sistir y de-sistir. Y aún falta in-sistir, que dicen algunos que es mi característica: la in-sistencia. Con todo lo cual creo a-sistir a mis prójimos, a mis hermanos, a mis co-hombres, a que se encuentren a sí mismos y entren para siempre en la historia y hagan su propia novela" (*Cómo se hace una novela*, Ed. Alba, Buenos Aires, 1927, pag. 49).

pia contingencia no se haya superado[4]. Esto sucederá cuando nos hayamos afirmado definitivamente en nuestro Fundamento Absoluto, es decir, en Dios.

f) In-sistencia y Dios. — Sólo de paso nos vamos a referir a esta propiedad esencial del hombre, es decir, la de hallarse en su esencia vinculado y apoyado en un Fundamento Absoluto. El ahondamiento de nuestra experiencia in-sistencial nos descubre que el hombre se halla esencialmente apoyado —"in-sistiendo"— en el Ser Absoluto, en la Sistencia Absoluta, o Dios. Creemos que es necesario señalar este atributo como inseparable de la esencia del hombre mismo, y por eso lo apuntamos, aun cuando su fundamentación la adelantamos ya en el capítulo anterior, y todavía la desarrollaremos con mayor amplitud en el capítulo especial que dedicaremos a la "in-sistencia y Dios".

g) In-sistencia encarnada. — Los atributos esenciales del hombre, que hasta ahora hemos señalado, pueden decirse comunes a toda in-sistencia, aun cuando ésta fuera un puro espíritu, cuales son los ángeles. La conciencia, la libertad, la responsabilidad, la esencia preposicional y contingente, el dualismo y desgarramiento ontológico son propios de todos los seres espirituales limitados. Pero en el hombre la in-sistencia se presenta en una situación, en un estado concreto, esencial al hombre mismo, lo que equivale a decir que hay una manera propia de la *in-sistencia "humana"*: esta característica "humana" de la in-sistencia consiste en que se halla *sumergida en la materia*; o, para

[4] A través de los grandes clásicos de la Escolástica, en especial los de la escuela agustiniana, como San Buenaventura, pero aun en los aristotélicos más puros como Santo Tomás y Suárez, se encuentran, a cada paso, resonancias, en fórmulas, a veces vividas y a veces abstractas, de este doble aspecto del hombre como "*ens contingens*". Un estudio de este interesante tema lo ha escrito J. Iturrioz, S. I., *Fenomenología del contingente*, en "Revista de Filosofía", Madrid, núm. 1 (1942), págs. 257-292; y también *Psicología del contingente*, en "Estudios Eclesiásticos", Madrid, núm. 16 (1942), págs. 513-557. También nosotros nos hemos encargado del tema en un trabajo presentado al Congreso Internacional de Barcelona (1948) y publicado en sus Actas: *Un elemento existencial de la filosofía escolástica: la contingencia*.

usar una frase de Gabriel Marcel, diremos que la in-sistencia del hombre es "encarnada" [4].

Es una in-sistencia en la carne, que anima una carne, hasta formar con ella una totalidad, hasta hacerle llegar las resonancias de la "in-sistencia" espiritual y recibir a su vez de ella la modalidad propia, complejísima, de "in-sistencia encarnada" que es el hombre. Esta sublimación de la materia a una participación, a su manera, de la "in-sistencia", trae para el hombre consecuencias trascendentales, así para explicarnos su propio dinamismo interior, como para iluminar la existencia de la materia misma y de todo el mundo visible y material. ¿No se podría decir que la razón de ser de la existencia del mundo material es la de poder ser la base de una "in-sistencia encarnada"? ¿No se podría decir que la materia, el cosmos material, es como un complemento del espíritu, un como nuevo escenario de la actividad y del ser espiritual, que perdería sin el cosmos material un maravilloso campo de acción donde desplegar muchas de las virtualidades que el espíritu posee? Podríamos decir que cuando Dios creó los espíritus puros se dijo: —Todavía no está completa mi obra; crearé otros espíritus, pero no solos, sino que les voy a dar una compañera: la materia; será ella un nuevo escenario para el espíritu, para la "in-sistencia"; y ésta será la "in-sistencia encarnada". Y entonces se completó en la mente de Dios esta maravilla del mundo material; maravilla que dejaría de serlo si no habitase en el mundo la "in-sistencia encarnada". ¿Podemos acaso imaginar lo que sería el mundo sin un ser espiritual *encarnado* que lo habitase: sin ojos de carne que

[4] Tomamos el término de Gabriel Marcel, aunque lo matizamos o aplicamos a la dirección de nuestra experiencia in-sistencial, los resultados son coincidentes. Los que deseen conocer la forma en que G. Marcel desarrolla la experiencia del "ser encarnado" la hallarán en su obra *Du refus à l'invocation*, Gallimard, París, 1940, especialmente en su primer trabajo, *L'Etre incarné, repère central de la réflexion métaphysique*, págs. 19-54. Una buena exposición sintética del pensamiento de Marcel en este punto puede verse en el estudio de Pierre Colin, *Existencialisme chrétien*, publicado en el libro del mismo título (Plon, París, 1947), especialmente págs. 46-47.

admirasen la luz y los colores, sin oídos que escucharan los sonidos, sin manos y brazos que percibiesen la resistencia y la delicadeza de los cuerpos... y sobre todo sin un ser espiritual que fuera capaz de reunir en sí estas sensaciones materiales y vivir la vida, las bellezas y las grandezas de la materia? Sin ese ser espiritual, dotado a la vez de órganos materiales para captar en su ser formal los efectos de la materia, lo que sucedería es que no habría en el mundo ni luz, ni color, ni sonido. . . sería una materia oscura, sorda y muerta. Y sin mundo material, no podría el espíritu vivir en sí mismo las maravillas que en el cosmos admiramos, y las maravillas más complejas, que la libertad puede convertir en miserias, de la vida de los sentidos y del corazón humano.

Los ángeles, por ser espíritus puros, no pueden tener las sensaciones propiamente tales del color, de la armonía y de la forma. Poseen un conocimiento teórico y abstracto de lo que esas sensaciones son en sí mismas, pero carecen de la experiencia como tal, y por eso sólo el hombre es capaz de referir a Dios dicha experiencia, por cuanto él solo es capaz de vivirla.

h) *Misión del hombre en el universo sensible.* — Esto mismo nos explica la situación del hombre en el universo, y nos ayuda a comprender mejor su esencia. El hombre se halla en el universo como la creatura superior, como el puente entre la materia y el espíritu. Lo cual nos muestra la función y la misión del hombre dentro del universo sensible. En primer lugar, podemos decir que él es el *Rey* de la naturaleza material, porque es el que ha de gobernarla, el que ha de dirigirla hacia un mayor progreso, aplicando las fuerzas secretas de la naturaleza para obtener nuevos efectos que sólo un ser inteligente puede producir en el mundo sensible. Pero además de Rey es también el *Sacerdote*; él es el encargado de asumir todas las perfecciones materiales del universo (que por sí mismas no se pueden elevar al Creador, porque son, como antes hemos dicho,

existencias ontológicamente inertes), y referirlas al Ser Supremo, ofreciéndoselas al reconocer que de Él vienen todas y a Él en último término han de ser dirigidas. Por este acto de reconocimiento el hombre es el Sacerdote de la creación material. Pero no sólo es Sacerdote por el ofrecimiento, sino también por el sacrificio, porque debe sacrificar y abstenerse de aquellas cosas o bienes materiales que sean un estorbo para su "in-sistencia", en su marcha hacia Dios. Por último, el hombre es el *Poeta* de la creación sensible. Es el único que puede, con propiedad, percibir la belleza material, y, por ende, es el que tiene la misión de cantarla, iluminando espiritualmente la materia o descubriendo los reflejos de espíritu y de eternidad que en la misma materia y en el tiempo pueden descubrirse: el orden de la creación, su belleza y su armonía, deben ser cantadas por su Poeta, el hombre, el único, entre los entes, que puede *vivirlas.*

i) *Último fundamento de la ontología.* — La experiencia in-sistencial, según acabamos de ver, nos revela la realidad más íntima del hombre, lo que podríamos llamar *su esencia más original.* Y es interesante que esta esencia se halle tan adecuadamente expresada por el significado metafísico del término "in-sistir". "In-sistencia" nos da las estructuras esenciales del hombre, porque es conciencia y es espíritu, y es personalidad y es libertad, y es contingencia y es estar por esencia apoyándose en un Fundamento Absoluto. Si agregamos la estructura o dimensión específica de in-sistencia encarnada, tendremos entonces la total definición de la esencia del hombre. Y quien dice esencia del hombre dice la *sustancia* y dice la *verdad* del ser del hombre. Pero más todavía, dice también la *existencia* del hombre, en su doble aspecto, en cuanto existencia es la actuación o acto de la esencia, y en cuanto "ex-sistencia", dice una relación al mundo exterior, a la actividad exterior, a la exteriorización del "yo", al "ser ahí".

Pero debemos todavía llamar la atención sobre otro aspecto: la in-sistencia no sólo revela la definición y esencia del hombre en aquellos rasgos que son comunes a toda la especie, sino también incluye y exige *la manera individual de ser de cada hombre.* Nos da la verdad del ser del hombre y al mismo tiempo nos la da en un individuo y necesariamente en un individuo. Quiere esto decir que en la definición del hombre, en la esencia del hombre mismo, tal como se nos revela en la experiencia in-sistencial, se nos da a la vez lo universal y lo particular.

Y terminamos con otra observación que es posible descubrir en la insistencia: la *participación.* Por su esencia preposicional, el hombre se experimenta estando en su fundamento, lo que no es otra cosa que "participar" su ser y su esencia y su individuación "de otro". In-sistencia nos da la manera de ser contingente, del hombre y del individuo, en una experiencia total.

Hemos tratado, hasta ahora, de señalar los elementos contenidos en la experiencia in-sistencial, que, siendo concreta e individual, tiene un valor metafísico inmediato. Se nos presenta, de esta manera, como la realidad más originaria del hombre, fundamento de todas nuestras ulteriores experiencias e implicada en todas ellas, por cuanto todas son experiencias humanas, y, en cada caso concreto, experiencias de un individuo determinado.

Siendo esto así, parece lo más obvio llamar a la experiencia in-sistencial el primer principio y el punto de partida del filosofar, y aun de todo conocimiento y de toda vivencia humana, en cuanto tal. Es la primera experiencia de nuestro ser, y podría con razón llamarse "la experiencia" diferencial del hombre en cuanto hombre.

j) Último fundamento del saber abstracto. — Por lo mismo, tal experiencia es *anterior a la conceptuación de las otras ideas que el hombre se forme acerca de sí mismo y de sus relaciones con los objetos que lo rodean*; en otras palabras, se trata de un conocimiento experimental ante-

rior a la formación en conceptos de las otras categorías clásicas que los diversos sistemas filosóficos han intentado concretar para explicar al hombre. Todas estas categorías conceptuales, ulteriormente elaboradas, no son sino la "expresión parcial", en conceptos abstractos, de esa realidad experimentada originaria. Así, la in-sistencia es el punto de convergencia de todas ellas, y si las mismas, en su estado conceptual, pueden ofrecer antinomias, a veces insolubles, es porque se han apartado de una expresión fiel de la realidad. En consecuencia, es necesario comparar una y otra vez esos conceptos, que por fuerza debemos elaborar para adquirir mejor conciencia y conocimiento más ordenado de nuestras experiencias complejas; es necesario, decimos, volver de continuo a vivificar nuestros conceptos abstractos con esta experiencia originaria, concreta, de nuestro ser, que hemos denominado la "in-sistencia". En ésta se encuentra, por hacer alguna referencia, unificado y fundamentado en una vivencia consciente, pero "preconceptual" [4], lo que de objetivo tienen los conceptos abstractos y las categorías clásicas, verbigracia, de "esencia" y "existencia", de "acto" y "potencia", de verdad lógica y ontológica, de universal y de individual . In-sistencia es *esencia* del hombre porque expresa su modo de ser propio y su diferencia propia, respecto de todo otro ser que no sea hombre; es *existencia* porque implica el modo de actuación propia, su actuación o su acto (in-sistencia); es *sustancia* porque nos da la realidad y sustantividad última del hombre; es la *verdad* del ser hombre, *ontológica*, porque expresa la adecuación del hombre individual consigo mismo y con su ser; y es *verdad lógica*, porque muestra simultáneamente su adecuación con la mente en la experiencia reflexiva o in-sistencial, es *individuo* porque in-sistencia

[4] "Pre-conceptual", en cuanto suele identificarse "concepto" y "conceptual" con "conocimiento abstracto"; pero no en cuanto se excluye un conocimiento intelectual, un acto cognoscitivo realizado a plena luz de la conciencia y en una reflexión o autoconciencia intelectual del sujeto y su propia vivencia.

necesariamente es un "centro singular"; es *acto* porque expresa una perfección inmediata percibida, y es *potencia* porque nos da una esencia preposicional, relativa, en movimiento; es *libertad*, porque in-sistencia implica una "orientación" y un "hacia", en poder del sujeto capaz de decidir y elegir; y es *necesidad*, porque la esencia preposicional revela la contingencia, que es dependencia y que es límite y deficiencia de libertad, etc.

No negamos, en manera alguna, el valor de los conceptos y de las categorías abstractas, pero señalamos que tienen su primer origen y fundamento objetivo gnoseológico en la experiencia in-sistencial, y que muchas de las antinomias y discusiones insolubles en torno de tales categorías proceden de que se han aislado de su contacto con el ser, dado en esta experiencia primera y concreta y total del hombre. En el decurso de nuestro estudio tendremos más de una oportunidad de mostrarlo.

II. La in-sistencia como "método" esencial de la filosofía

El hombre, que como in-sistencia se apoya en el fundamento o en la "Sistencia" absoluta, como "in-sistencia encarnada" se halla sumergido en el mundo material. Como la "en-carnación" es para la in-sistencia un "accidente", situación de "en-carnado", o sumergido en la materia y situado en el mundo, el hombre debe referir y ordenar su relación a la materia, al otro elemento más importante y superior de su esencia, es decir, el de hallarse fundado en el Absoluto, y destinado a hacer participar al mundo material de la in-Sistencia, refiriéndolo formalmente a Dios. Es por el hombre y en el hombre donde la materia participa de la in-sistencia espiritual, y puede por sí misma referirse a su último Fundamento. Y tal es la íntima razón de ser de la materia. El hombre es, de esta manera, el puente que une la materia a la "Sistencia" absoluta: *la materia es para el hombre; y el hombre es para Dios; lo*

existente, lo puramente material, es para lo in-sistente; lo in-sistente es para la Sistencia, es decir, para Dios, en quien se cierra la cadena del ser y de quien había comenzado.

No podemos terminar sin hacer una observación *metodológica.* Hemos visto, hasta ahora, que la in-sistencia nos daba los elementos esenciales metafísicos u ontológicos del hombre. Podemos, pues, afirmar que la in-sistencia es una *metafísica del hombre.* Pero no sólo es metafísica, sino también un *método.* In-sistir es recogerse sobre sí mismo, y este recogerse es, en último término, el auténtico método de filosofar para el hombre. Ninguna propedéutica, ninguna condición, ninguna educación del pensamiento revela mejor la realidad del hombre, ni hay condición, en una palabra, camino y método para descubrir la esencia del hombre, como el recogimiento, la reflexión, la meditación en la soledad, ser en soledad[4] que no es por cierto el aislamiento de las cosas exteriores, sino la concentración de la mente sobre sí misma para poder hacer pie en el fondo de su propia realidad, y considerar con detención su ser y sus relaciones con los demás seres. Sólo esta vuelta al centro de sí mismo capacita para una re-flexión, único método propio de la filosofía. In-sistencia es, por tanto, el *método filosófico humano.*

No podemos renunciar a transcribir un párrafo de San Agustín, en el cual aparece, por supuesto sin utilizar el término "in-sistencia", la realidad de lo que por él estamos designando, como el auténtico y necesario método de todo filosofar. Por cierto, lo encontramos en el libro *Del Orden,* donde Agustín quiere mostrar la existencia de relaciones ordenadas en el universo y en el hombre situado en el universo, y, con su arte magistral, prueba que sólo en el recogimiento en sí mismo, cuando el hombre se sitúa a sí mismo en su propio centro, es capaz de conocerse a sí

[4] En otra parte hemos señalado cómo la primera característica de la actividad filosófica es "estar en soledad respecto del mundo", lo que equivale a "encontrarse a sí mismo", tal como ahora describimos el "in-sistir". *Filosofar y vivir,* Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1948, pág. 27.

y de conocer el mundo que lo rodea. Los dos primeros capítulos son interesantes a nuestro respecto, pero elegimos los siguientes párrafos, en los cuales San Agustín explica por qué muchos hombres son incapaces de llegar a una síntesis mental en medio de la pluralidad de entes y experiencias, al parecer, incompatibles entre sí:

"Y la causa principal de este error es que el hombre no se conoce a sí mismo. Para conocerse, es menester separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto con la voz de la razón[7]. Y esto lo consiguen solamente los que, o cauterizan con la soledad las llagas de las opiniones, que el curso de la vida ordinaria imprime, o las curan con la medicina de las artes liberales.

"Así, el espíritu, replegado en sí mismo, se habilita para conocer la hermosura del universo, el cual toma su nombre de la unidad. Por tanto, no es dable ver aquella hermosura a las almas desparramadas en lo externo, cuya avidez engendra la indigencia, que sólo se evita con el despego de la multitud. Y llamo multitud no de hombres, sino de todas las cosas que abarcan nuestros sentidos.

"Ni te admires de que sea tanto más pobre uno cuanto más cosas quiere abrazar. Porque así como en una circunferencia, por muy grande que sea, sólo hay un punto adonde convergen los demás, llamado por los geómetras centro, y aunque todas las partes de la circunferencia se pueden dividir infinitamente, sólo el punto del centro está a igual distancia de los demás, como dominándolos por su derecho de igualdad, y al alejarse de allí, dondequiera que sea, tanto más se pierde la conexión con el todo, así, el ánimo, desterrado de sí mismo[8], cae en las manos torturantes de cierta inmensidad y vése reducido a

[7] *In se ipsum colligendi atque in se ipso retinendi*· magnífica expresión que muestra a la vez el sentido dinámico y permanente del in-sistir: *hacia sí* (*in se ipsum*) y *en sí* (*in se ipso*).

[8] *A se ipso fusus,* derramado fuera de sí mismo, perdido en la pura "ex-sistencia", entre los entes mundanos. Nótese la oposición clara en el pensamiento agustiniano entre in-sistencia y ex-sistencia, aun cuando no utiliza el Santo esta terminología.

una penuria de mendigo cuando toda su naturaleza lo impulsa a buscar doquiera la unidad, y la multitud le pone el veto"[9].

Este mismo texto comprueba cómo la in-sistencia nos muestra, no ya la esencia del hombre en un orden abstracto, sino en la situación concreta e individual de cada uno. Cada uno debe hacer la filosofía desde su propio centro, o, de lo contrario, adquirirá conocimientos mecánicos, de tipo catequético, o, en el caso de que se refugie en una filosofía abstracta, caerá "en las manos torturantes de cierta inmensidad", y se verá obligado a construirse una filosofía vacía del ser. Esto mismo confirma lo que en otra oportunidad hemos desarrollado[10], y es, a saber, que, aun cuando el hombre en manera alguna es el centro absoluto del ser, y por tanto de la filosofía, sin embargo debe considerarse como el centro relativo del filosofar, en cuanto la filosofía debe hacerse desde el hombre y tiene como misión fundamental esclarecer los problemas del hombre. Más todavía, es *cada uno*, cada individuo, el que tiene como misión impostergable el esclarecer los problemas del hombre en relación con su propia individualidad para situarse, él mismo, en el lugar que le corresponde, lo que viene a constituír a cada individuo en el centro del filosofar, porque necesariamente cada individuo debe filosofar desde su propia individualidad, y tiene, como urgencia primaria, la de resolver su problema ontológico individual, la de aclarar los problemas humanos en relación consigo mismo.

Si la in-sistencia nos ha revelado la esencia del hombre en su dimensión o situación concreta e individual, debe también esclarecer los problemas del hombre en relación con los demás seres, ya que la situación concreta de éste no es la de un individuo aislado del universo. Y en efecto, a nuestro parecer, los problemas fundamentales del hom-

[9] *Del orden*, I, 1, núm. 3; 2, núm. 3. Utilizamos la versión castellana publicada por la B. A. C. *Obras de San Agustín*, t. I, Madrid, 1946.
[10] Véase *Filosofar y vivir*, págs. 41-50.

bre, en relación con el mundo, con el prójimo, con Dios, pueden ser esclarecidos, y trataremos de hacerlo en los capítulos siguientes, sin apartarnos del método in-sistencial. También ofreceremos un análisis de los problemas de la temporalidad e historicidad, que tan de cerca afectan a la esencia del hombre y a su situación en el mundo y su relación con la trascendencia. Otros problemas de la filosofía reciben asimismo una interesante luz al ser analizados bajo la experiencia in-sistencial, tales como la moral y el derecho, la sociedad y el arte, el ser y el conocer, y hasta la religión y la misma vida ascética. Pero algunos de estos temas podrán ser objeto de otro volumen.

Capítulo III

IN-SISTENCIA Y MUNDO

La oposición mundo-hombre, problema permanente para la filosofía, obliga sin cesar al pensamiento a volver sobre las misteriosas vinculaciones entre esos dos polos en que se mueve inevitablemente. La forma de "oposición" entre mundo y hombre aparece con frecuencia en el binomio objeto-sujeto, objetividad-subjetividad, que afecta a la teoría del conocimiento, no menos que a la concepción del ser y de la realidad en cuanto tal.

La dificultad, a través de toda la historia de la filosofía, ha revestido diversos aspectos y ha sido objeto de encontradas soluciones. En general, en la filosofía antigua y medieval la antinomia hombre y mundo es resuelta considerando al mundo plenamente objetivo o real en sí mismo, con prescindencia del conocimiento humano y del hombre. El hombre, en su aprehensión del mundo, nada pone dentro del mundo mismo, es decir, nada agrega al mundo, que, en cuanto tal, tiene ya por sí plena y autónoma realidad y objetividad. La relación hombre-mundo es de esta manera considerada como entre dos entes autónomos, como entre dos estados autónomos, pero en relación mutua, porque ambos se necesitan.

Con la época moderna se inicia el período crítico, o, mejor dicho, se generaliza, porque no faltaron tampoco en la antigüedad actitudes críticas y escépticas sobre la realidad del mundo. Con los primeros modernos, Descartes y Bacon, el mundo conserva su autonomía objetiva frente al hombre. Las relaciones entre mundo y hombre

entran en un período crítico, debido, en particular, al planteamiento cartesiano de la dificultad en establecer vasos comunicantes del ser entre el mundo exterior, material, extenso, y el mundo interior de la conciencia, espiritual, inextenso. Descartes resuelve esta dificultad cortando el nudo gordiano, con una solución un tanto simple y mecánica, exterior al conjunto hombre-mundo. Puesto que no hay posibilidad de comunicación, ni de acción mutua entre el espíritu y la materia, la conciencia y la extensión, la explicación de su armonía la encontraremos en el Creador de ambos, que los ha organizado de modo que los movimientos y actividades de los dos órdenes estén perfectamente sincronizados. La "armonía preestablecida" de Leibniz es la máxima expresión, generalizada y llevada hasta las últimas consecuencias, del pensamiento cartesiano.

Pero esta solución artificial y externa, como un "*deus ex machina*", no podía subsistir a los embates de la crítica, y el fenomenismo de Hume suprimió uno de los términos, el mundo; el criticismo kantiano, más cauteloso que el fenomenismo, estableció un intercambio subjetivo-objetivo en la formación del mundo y en el conocimiento humano: el hombre en parte crea el mundo, pero por lo demás no conoce el mundo en cuanto éste es en sí mismo. La oposición hombre-mundo queda anulada en Hegel, que reduce el mundo al campo puro de la conciencia. Los idealistas, con sus diversos matices, coinciden en que la única realidad es el espíritu o la proyección del espíritu mismo. El mundo, pues, desaparece por completo como realidad autónoma. El positivismo aparenta conservar más bien el punto de vista antiguo, otorgando al mundo realidad en sí misma, pero esto sólo en el primer plano, porque al negar otra realidad superior a la materia, lo que en verdad hace es suprimir uno de los polos del problema, es decir, al hombre como sujeto espiritual.

Las tentativas modernas han aprovechado la experiencia de la historia de la filosofía para acercarse a una so-

lución adecuada del problema mundo-hombre. La fenomenología restauró el concepto de "intencionalidad", que de suyo tiende a dar al mundo una objetividad propia e independiente al estilo de los escolásticos, aunque Husserl acabó por reincidir en una concepción de ambiente idealista y conciencialista. Más realistas y objetivistas han sido algunos eximios representantes de la escuela axiológica; el mundo material posee su valor en sí, y los valores espirituales son objetivos independientemente del hombre, el cual no los crea, sino que los descubre y los asimila. Como se ve, la axiología, en su rama objetivista y realista, establece un intercambio hombre-mundo, ya se trate de los objetos materiales o espirituales, sin cuidarse de la dificultad cartesiana sobre la imposible comunicación entre el espíritu y la materia. La supone resuelta *de facto*. Dentro de una concepción realista y objetivista del mundo los modernos filósofos eslavos, como Berdiaev, nos dan una interesante visión de las relaciones hombre y mundo. El hombre está en el mundo; y éste se halla lleno de fuerzas misteriosas, lleno de demonios y ángeles, que acucian al hombre y que acrecen, dirigen y suscitan las dificultades para la actuación del hombre en el mundo. Es una concepción "demoníaca" del universo, con el cual ha de luchar el hombre. Es una vuelta hacia la concepción maniquea de la lucha entre los dos espíritus, el bueno y el malo, la materia y el espíritu: y el hombre se halla entre ambos, sujeto a las influencias de uno y otro por igual. La relación hombre-mundo no ofrece, en este caso, dificultad de comunicaciones, ya que se halla todo en cierta manera espiritualizado.

El existencialismo ha dado también una importancia fundamental a la relación hombre-mundo. La esencia de la existencia, el ser del hombre no es otra cosa que "ser en el mundo". El mundo forma parte de la estructura del hombre. La oposición espíritu y materia no presenta por ello dificultad, o bien porque no se habla de dualidad espiritual material, o bien porque se admite sin más la

posibilidad de la comunicación del espíritu con la materia. No siempre queda claro entre los existencialistas el verdadero estatuto del mundo. Si hablamos de Heidegger, tropezaremos con graves dudas acerca de si el mundo es puramente ideal o si tiene realidad propia. Por supuesto los existencialistas cristianos otorgan al mundo su plena objetividad, pero la relación hombre-mundo no puede ser, para ellos, tan sólo la de sujeto-objeto, sino de otro tipo más vital, más ontológico, que la del puro conocer.

Sin duda, el problema hombre-mundo afecta por igual al plano del conocimiento y al de la esencia del hombre y del mundo. Por eso las dificultades que atañen a este problema repercuten en casi todas las teorías filosóficas. Aquéllas provienen de diversos planos. Las que surgen en torno de la capacidad de nuestros sentidos para captar el mundo exterior han dado origen al *fenomenismo* y *escepticismo*; la dificultad de la conciencia para salir de sí misma dio lugar al *conciencialismo* y al *idealismo*; las dificultades de la apreciación por parte del espíritu acerca de los entes y procesos exteriores a él han dado lugar al *relativismo*. El problema, por su misma naturaleza, entraña serias dificultades, y por ello está siempre abierto a nuevas precisiones.

Para nosotros ofrece una dificultad liminar: in-sistencia es interioridad; mundo es exterioridad. Parece, por tanto, que existe una oposición irreductible entre in-sistencia y mundo, como la hay entre las dos direcciones opuestas, adentro y afuera. Vamos, sin embargo, a estudiar la antinomia hombre-mundo a través de la in-sistencia misma, que nos aportará experiencias interesantes al respecto.

I. Análisis de nuestra experiencia del mundo

Nuestra experiencia del mundo es muy compleja, y por ello debemos, en este punto, proceder con orden de una manera particular y escalonar debidamente las zonas de nuestras vivencias.

1) *La experiencia original del mundo.*

¿Cómo se presenta ante nosotros el mundo cuando nos damos cuenta de que "hay un mundo" en nuestro derredor? Desde el momento en que sobrepasamos el estadio de una relación puramente animal con el mundo (en la cual, hablando con propiedad, no nos damos cuenta de que "hay mundo", porque nuestra conciencia se halla dispersa en las cosas en una pura ex-sistencia, sin posibilidad de distinguir entre mi yo y mi mundo), éste se nos presenta como un conjunto de seres que están frente a mí, que me rodean, que estimulan mi actividad, me atraen y me repelen, me ayudan y me estorban en la realización de mis apetitos, y por ende me hacen sentir a la vez los encontrados sentimientos de lucha, de pena, de angustia, de satisfacción y alegría de estar en el mundo.

Lo interesante es que en esta experiencia del mundo en cuanto tal, del mundo como mundo circundante, en *mi* derredor, descubro de hecho con claridad mi propia subjetividad frente al mundo, tengo la primera experiencia original de mi propio yo, adquiero conciencia de mí y tengo el primer adelanto de "mi in-sistencia" frente al mundo. Pero esta primera experiencia del yo y del mundo es todavía muy superficial. Todavía el yo se encuentra perdido y exteriorizado en el mundo, casi como una de tantas cosas "en el mundo". Pero ha recibido ya la impresión y la experiencia originaria de que existe mundo y existo yo y de mi existir en el mundo.

2) *Experiencia elaborada del estar-en-el-mundo.*

La primera experiencia originaria es la base de una mayor reflexión sobre la situación del hombre en el mundo. A medida que éste va estableciendo con más precisión los datos de la experiencia y adquiriendo conciencia más clara de sus relaciones con el mundo, descubre dos aspectos fundamentales: la "oposición" entre el yo y el mundo,

establecida de manera irreductible, y la "discriminación de diversos planos" en el mundo.

La *oposición* entre el yo y el mundo es fundamental en nuestra experiencia de estar en el mundo. Está implicada en la vivencia originaria del mundo en cuanto tal, ya que no habría experiencia del mundo sin cierta oposición entre el mundo y yo, sin cierta apropiación y referencia del mundo hacia el yo, la que no es posible sin la experiencia misma del yo como distinto y opuesto al mundo. La oposición entre yo y mundo se agudiza todavía cuando experimento el carácter y manera de ser irreductible entre la realidad del yo y la realidad del mundo. El yo es intimidad, es sujeto, es interioridad; el mundo es lo exterior, el conjunto de los "ob-jetos", lo que está fuera de mí, el no-yo. Esta irreductibilidad entre yo y mundo hace que el yo sea considerado como algo colocado frente al mundo, y, por tanto, acentúa la identidad del yo consigo mismo, y viene a ser el descubrimiento definitivo del yo. Por esta oposición y contraste sobre el fondo del mundo, el yo surge claramente ante su propia conciencia y se afirma a sí mismo. Es difícil concebir la conciencia del yo sin ese *fondo de contraste* del mundo. La silueta de la realidad independiente de la conciencia no se puede recortar sino sobre la claridad que el mismo mundo arroja al interior de nuestra conciencia. Si no pudiera proyectarse sobre el mundo y compararse con él, el yo sería como un astro errante en el vacío sin posibilidad de reflejarse sobre realidad alguna que mostrara el auténtico relieve de la propia realidad.

En esta forma, el mundo viene a hacernos descubrir nuestro fundamental carácter, es decir, la "in-sistencia". Esta característica propia del hombre, de "estar-en-sí-mismo", resplandece y se hace patente frente al mundo y aun frente a nuestra experiencia de estar en el mundo como identificados y perdidos con las cosas del mundo. La conciencia de la oposición yo-mundo nos hace descubrir la conciencia del yo, nos hace llegar hasta ella, como

interioridad, como in-sistencia. Sólo en cuanto captamos y afirmamos esta nuestra realidad in-sistencial, nos evadimos del mundo en la forma digna y propia del hombre.

Pero, una vez establecida la oposición entre el yo y el mundo, y descubierto el yo como tal, proyectamos al mundo en la exterioridad y por una tendencia espontánea procuramos analizarlo. Entonces el mundo se nos presenta en varios planos, fácilmente discernibles en un análisis de la conciencia que nos formamos del mundo después de la experiencia original.

a) *El mundo "en sí"*. — Ante todo, el mundo aparece como un conjunto de cosas en sí mismas, existentes con independencia del hombre. En realidad, esta independencia de las cosas del mundo respecto del hombre se nos presenta sin cesar y de mil maneras. En tal caso, el mundo tiene una manera de ser en sí mismo y no dada por el hombre. Hasta qué punto esto sea exacto lo veremos más adelante. Por ahora debemos tan sólo observar y comprobar que el mundo es considerado espontáneamente como un conjunto de cosas, que tienen su propia estructura, su propia manera de ser, con independencia de un observador que contemple al mundo desde afuera de las cosas.

b) *El mundo "animal"*. — Pero, además de la estructura propia del mundo como ser en sí, aparecen otras estructuras que vienen a ser propiedades nacidas en el mundo con relación a otros seres. El primer conjunto de propiedades es lo que llamamos el mundo animal. De una manera es el mundo "en sí", y de otra manera aparece ante los animales irracionales que en él viven. La planta o el mineral tienen de suyo una estructura propia, su manera de ser, con independencia del animal que los contempla. Pero para éste la planta o las sales minerales tienen una manera de ser peculiar: la de satisfacer el hambre o la sed, la de causarle alguna satisfacción y por eso las busca, o alguna molestia, y por eso las huye. El mundo en sí se llena de relaciones peculiares con respecto al animal, y éste lo percibe en ese conjunto de relaciones y modalida-

des que, sin el animal, no existiría, sino, a lo más, como una de las infinitas posibilidades del mundo que nunca devienen realidad.

Hasta qué punto el mundo animal es diferente del mundo en sí, es difícil comprobarlo. El problema de la extensión, de la figura, de la magnitud, del color, del sabor, de la impenetrabilidad del mundo en sí, afecta de manera particular al mundo animal. Parece lo más probable que no todos los animales tienen la misma impresión de la magnitud del mundo o de las cosas que lo rodean, ya que ésta es una relación con la magnitud propia del animal. Lo mismo se diga del color y del gusto en que intervienen tantos elementos subjetivos. Todo esto nos indica que es menester distinguir los dos planos en alguna forma: el "mundo en sí" y el "mundo animal".

c) El mundo "humano". — Después de la zona que hemos denominado "mundo animal", discriminamos, en nuestra experiencia del mundo, otra zona todavía más compleja, la que podemos llamar "mundo humano". Efectivamente, lo que por ahora suponemos que es el mundo en sí, aparece ante el hombre y en relación con el hombre con luz y características especiales. Ya hemos hablado de la manera con que afecta al mundo la realidad del hombre por ser éste una "insistencia encarnada". Lo que aquí interesa señalar es que hay un mundo común a todos los hombres, propio de la especie humana, y que, en consecuencia, puede llamarse "mundo humano" en general.

a') El mundo "físico". — Así como los minerales, el paisaje, los vegetales impresionan de manera determinada al animal irracional y constituyen su mundo, del mismo modo las cosas mundanales, el conjunto de seres materiales del universo, impresionan de manera característica al hombre, y hacen que éste los contemple con una luz especial, con una significación particular que es común a todos los hombres y exclusiva de ellos. Así, por ejemplo, de manera diferente conmueve la flor a un animal que a un ser racional; la tierra, los frutos, los árboles, las plantas, los

ríos, el mar constituyen para el hombre un panorama, un círculo de intereses, de atracciones y repulsiones que sólo el hombre puede percibir. Si contemplo la belleza de un lago aparece ante mí esa parcela del mundo hablándome en un lenguaje que sólo yo como ser racional entiendo y que es indiferente y mudo para un animal irracional.

Es fácil comprobar esta "comunidad de mundo" con los demás seres humanos. Todos ellos me dan en cierto plano una descripción coincidente con la mía. Si pido a mi amigo que me describa sus impresiones sobre el lago que ambos estamos contemplando, podrá tener sus divergencias en ciertas apreciaciones. Pero me pintará el paisaje tal como lo ven mis ojos, alabará la hermosura y la impresión inefable que le produce, coincidente con la mía, juzgará del ambiente o clima apacible y de la felicidad de los que viven en las riberas y pueden disfrutar todo el año, en beneficio de su salud y de su paz espiritual, este hermoso y saludable ambiente. Es decir, que estamos ambos conviviendo en un mismo mundo.

b') *El mundo "metafísico".* — Pero el mundo humano es mucho más complejo todavía. Además de ese cosmos o mundo de las cosas sensibles, que impresionan nuestros sentidos, y que podemos llamar el "mundo físico", el hombre vive también en otro mundo propio y exclusivo, que podemos denominar el "mundo metafísico" en el sentido de "suprasensible". Todos los hombres vivimos dentro de un orden de objetos que nos envuelven en una forma parecida a como lo hace con los objetos del mundo material, y que constituyen "otro mundo" muy característicamente humano: la belleza, la justicia, el valor, la ciencia, la historia, el arte. Es un mundo trascendente al mundo material, aunque a la vez íntimamente ligado a él. Ese mundo metafísico no es para el hombre menos real y menos necesario que el mundo físico. Désele la interpretación que se quiera. Más adelante vamos a estudiar el valor objetivo del mundo metafísico en cuanto mundo del hombre. Lo que aquí queremos subrayar es la existencia y la inte-

gración necesaria de este mundo en el mundo humano, común a todos los hombres. De tal manera que así como al adquirir conciencia de mí mismo, no la adquiero aislado del mundo material (y por eso se ha definido la existencia humana como ser-en-el-mundo), del mismo modo, al adquirir conciencia de mí mismo, me encuentro también siendo en ese otro mundo de objetos que a la vez trascienden la realidad material, pero se hallan en alguna forma relacionados con ella. En una palabra, el mundo que entra en el "ser-en-el-mundo" propio del hombre no debe entenderse formado tan sólo por las cosas materiales que le rodean, sino también por ese otro conjunto de objetos supramateriales, que envuelven necesariamente al hombre en una atmósfera propia, de la cual no puede evadirse.

c') El mundo "irreal". — Debemos todavía hacer otra distinción más en el "mundo humano". Sobre este conjunto del mundo físico y metafísico, el hombre puede construír otro horizonte que escapa a ambos mundos, y trasladarse al "mundo irreal". Este mundo es fruto *libre* de la imaginación, sin sujeción a las relaciones fijas del mundo físico o metafísico. Distinguimos perfectamente entre el mundo representado en una película de dibujos animados, mundo imaginario e irreal, y el mundo de los objetos físicos, que no obedecen a nuestro pensamiento y a nuestra voluntad en la misma forma que los objetos del mundo de la imaginación. Asimismo, resultan diferentes, en este mismo aspecto, los objetos del mundo metafísico y del imaginario. El concepto de justicia no puede ser aplicado con arbitrariedad, según el capricho de nuestra imaginación. Hay algo en él que se nos impone, como se nos impone el peso de la gravedad de los cuerpos. En cambio, podemos fingir un mundo imaginario en el que la justicia carezca de sentido, lo mismo que la belleza o el valor. Pero distinguimos perfectamente entre aquello que es resistente a nuestro pensamiento y a nuestra acción, y lo que es moldeable sin resistencia alguna por ella. Es

resistente a mi pensamiento y a mi acción que las montañas tengan brazos y pies y caminen. En cambio, no lo es para mi imaginación; y el poeta puede hacer que las montañas abracen al caminante o huyan de él. El pintor de los dibujos animados hace pasar ante nuestra vista las cosas más inverosímiles, lo cual no deja de ser, por lo demás, comprensible para nosotros, y fruto de un placer estético que se funda precisamente en la belleza que tienen siempre los contrastes (el placer estético de tales descripciones, y en particular de los dibujos animados, consiste precisamente en acentuar graciosamente ese choque, colocándonos en el límite entre lo real y lo irreal), pero al mismo tiempo está trazando ante nosotros la línea divisoria entre esos dos mundos que acabamos de describir: el mundo material o físico y el mundo espiritual o metafísico, ambos con su grave seriedad y su resistencia a nuestro pensamiento y a nuestra acción, y el mundo imaginario, irreal, que puede moldearse como una figura de cera blanda.

Todo ese mundo de experiencias constituye el "mundo humano", mundo que habla al hombre y sólo al hombre, en el cual el horizonte es característicamente "humano".

d) *"Mi" mundo.* — Pero, además de ese perímetro mundanal, común a todos los hombres, mi experiencia me señala todavía otro plano de relaciones y de luces, de aparecer y aun de ser del mundo, que se hallan con exclusividad vinculadas conmigo. Es ese conjunto lo que denominamos "mi" mundo. Cada uno de nosotros tiene lo que podemos llamar nuestro propio "campo visual", dentro del cual instala todos los objetos que le rodean, con un orden característico, personal. "Mi mundo" es un mundo personal.

Característica propia del mundo personal es que *yo ocupo su centro.* Todos instintivamente tendemos a hacernos a nosotros mismos el centro de la Tierra Esto no es un simple egoísmo. Es una necesidad psicológica que no podemos evitar. En otra oportunidad hemos señalado esta

necesidad psicológica y la hemos explicado por el símil de la necesidad de ubicación que experimentamos en el centro del horizonte. Donde yo me sitúe, ahí está el centro de "mi" horizonte. No puedo cambiarlo, porque al desplazarme, desplazo conmigo a mi horizonte mismo. De manera parecida, mi mundo es el conjunto de objetos relacionados conmigo, considerados por mí, iluminados por mí, exclusivamente según mi manera de ser y de verlos, y lo llevo siempre conmigo, sin poder deshacerme de él. Por lo mismo, ese mundo es estrictamente individual, y en su plena originalidad no es participado por ningún otro hombre. Cada uno tenemos nuestro mundo, con el que nacemos, con el que nos formamos, y con el cual morimos. Y ese mundo, hablando con propiedad, muere con nosotros. Al desaparecer yo de la existencia, muere también esa visión del mundo que tengo y que es la que constituye "mi mundo".

Mi mundo viene a ser la culminación de los otros mundos, de los otros planos del mundo que hemos tratado, y que hemos distinguido en los elementos de nuestra experiencia: el mundo en sí, el mundo animal y el mundo humano. Más todavía, en mi mundo se hallan concentrados los "mundos regionales", que son participados tan sólo por un grupo de individuos.

e) *Los mundos "regionales"*. — Estos mundos "regionales" constituyen aquellas zonas de interés en las cuales conviven y en las que pasan su vida núcleos humanos, configurándose una visión del mundo especial. Estas zonas comunes, que también vienen a ser centros de interés, puntos de vista y de acción comunes, están determinados unas veces por las necesidades sociales y otras por los diversos tipos o caracteres humanos. Así, por ejemplo, de manera diferente considera el mundo un médico que un abogado, un empleado bancario o un empleado de los trasportes públicos, un científico y un sociólogo, un filósofo o un poeta; la visión, la inspiración de ideas, de preocupaciones, de afectos y de interés por la acción ante la vista

de un niño, es diferente en el padre o en la madre, en el sociólogo que lo mira como miembro de la sociedad, en el médico que advierte el estado de su salud, en el educador que ve al niño rodeado de los peligros o de las ventajas y posibilidades de una buena educación, en el poeta que hará florecer en torno del niño inspiraciones delicadas, o el filósofo que verá al niño envuelto en los últimos problemas del origen, estructura y destino del hombre, etc. Aun estas características del grupo social o de la profesión van a tener su propia culminación, su adaptación personal y típica dentro de "mi mundo". Por eso, en último término, es ante todo el análisis de este mundo concreto que yo vivo el que ha de resolvernos en forma integral las relaciones entre mundo y hombre, ya que en mi mundo se presenta el mundo en toda su profundidad, desde su concepción abstracta hasta sus diversas manifestaciones reales, que culminan en mi mundo concreto; y, por el otro polo, tenemos también al hombre concreto e individual, que resume en sí los diversos estadios ónticos del hombre, desde su esencia abstracta hasta la realización individual y concreta.

Por eso vamos a resumir nuestro análisis del mundo en el estudio de la experiencia "mi mundo".

II. La relación in-sistencia-mundo

Hemos concretado el verdadero campo de nuestro análisis, "mi mundo", para poder entrar directamente y con más precisión en el estudio de la in-sistencia en su relación con el mundo.

Esta relación aparece, de inmediato, compleja en extremo. Entre mi in-sistencia y mi mundo se halla acumulada una serie, al parecer, inexhausta de vinculaciones y problemas que podrían tal vez cristalizar en una especie de lucha por superar la antítesis, o intento de síntesis, entre el yo y el mundo. Por una parte, parece que yo y mundo se atraen y casi llegan a identificarse. Por otra parte, per-

cibimos una distinción entre ambos, que llega a ser verdadera oposición, verdadera antítesis. En realidad, esta antítesis parece predominar. Ya que la in-sistencia, como antes indicamos, es *interioridad*, y la existencia *exterioridad*. In-sistir es vivir, estar en sí. Existir, en cambio, es estar fuera de sí. El mundo es precisamente esa zona exterior a mí, en la cual yo ex-sisto, es decir, me exteriorizo, salgo fuera de mí. El mundo significa para mí la ex-sistencia, y el ser en el mundo es el ex-sistir. De esta manera, la oposición o antítesis in-sistencia-mundo coincide con la antítesis in-sistencia-ex-sistencia. Pero, ¿hasta qué punto esta antítesis es real y hasta dónde es más bien una síntesis, una comunión que tiene como fragua al hombre? ¿Hasta qué punto la in-sistencia es la base misma de la ex-sistencia o viceversa? En una palabra, ¿qué es lo primario y predominante en el hombre en estos dos polos que parecen antitéticos: la in-sistencia o la ex-sistencia? Analicemos nuestras experiencias en torno de esta relación, que determina, de manera peculiar, el ser del hombre.

1) *La interferencia in-sistencia-ex-sistencia.*

Ante todo, se nos ofrece con claridad una interferencia, una especie de íntima fusión óntica, entre la in-sistencia y la ex-sistencia, entre el yo en sí y el yo en el mundo. No pueden separarse el uno del otro en nuestra experiencia. En ese sentido, es exacta la fórmula que nos da la esencia del ser del hombre como "ser en el mundo". No es el hombre ni pura in-sistencia ni pura ex-sistencia, no es ni pura interioridad ni pura exterioridad, no es puro sujeto ni el mundo es puro objeto. Hay una simbiosis, una mezcla entre hombre y mundo, in-sistencia y ex-sistencia, interioridad y exterioridad, sujeto y objeto. Esta primera impresión aparece más clara cuando analizamos con detención los planos de nuestra experiencia.

a) *Condicionamiento mutuo.* — En primer lugar, es obvio que el yo está condicionado por el mundo. No pue-

do descubrir mi yo como tal, sino por contraposición y recortándome sobre el mundo. Esto nos indica que la condición de nuestra realidad como seres insistentes, interiorizados, ensimismados, que es lo que caracteriza al hombre, no podemos descubrirla, vivirla, sino en relación con el mundo, con la ex-sistencia. Así, pues, mi in-sistencia no es absoluta, sino que es indigente de ex-sistencia, de un mundo que la envuelva, en el cual puede ex-sistir, hacia el cual me exteriorice. Ya lo hemos observado antes, notando que el yo sin el mundo quedaría en el vacío y no llegaría seguramente a tener conciencia de sí. Hablamos del yo humano, del yo que es in-sistencia encarnada, que necesita del mundo exterior como compañero y estímulo de su actividad consciente. De modo que la in-sistencia humana no es algo independiente de ese ex-sistir afuera, de esa necesidad íntima que el hombre tiene de vivir en las cosas y con las cosas, de trabajar en el mundo externo. Esta necesidad está enraizada en la in-sistencia misma. Y sin ella movería los brazos en el vacío.

La condición del mundo es necesaria, asimismo, como "campo" de ese impulso de actividad esencial al hombre. El hombre, desde su intimidad, desde su in-sistencia, tiene la urgencia de proyectarse hacia afuera en la acción, y la acción necesita del mundo como materia y choque de ella. Nada expresa mejor que es una condición de la in-sistencia el "ex-sistir", que esa incoercible actividad a que el hombre se ve lanzado. Somos activos por esencia, y activos "en el mundo". Sentimos un placer especial, profundamente humano, ónticamente humano, en desarrollar alguna actividad. Aun cuando no necesitamos de la acción para nuestro sustento, sentimos la urgencia de trabajar, de hacer algo. El estancamiento en la vida nos resulta insoportable. El estancamiento absoluto no existe, es imposible para el hombre. Los apáticos e inertes son sólo aquellos que reducen al mínimum su actividad, pero algo tienen que hacer. Ahora bien, toda esta íntima necesidad de acción está mostrando que la in-sistencia necesita de la ex-sistencia, es

decir, necesita lanzarse hacia afuera, manifestarse fuera de sí, exteriorizarse. Y es tan profunda esta necesidad de existir, de exteriorizar nuestra actividad, que aun aquellos que niegan toda finalidad a la vida y a la acción humana, aun los irracionalistas y los escépticos, experimentan y confiesan la urgente necesidad óntica de la acción. Ésta no los deja un momento y los impulsa, aunque sea a la acción por la acción. Pero he aquí precisamente la prueba de que la in-sistencia no se basta a sí misma, que necesita de la ex-sistencia, y *esta necesidad, interior a la in-sistencia, no es otra cosa que una estructura metafísica de ella.* Repitamos, pues, que la "in-sistencia humana", al menos, no es in-sistencia pura, sino una mezcla de in-sistencia y ex-sistencia.

b) *Comunidad de ser.* — Pero esta necesidad y este condicionamiento mutuo de la in-sistencia y de la ex-sistencia, del yo y el mundo, tiene una raíz óntica profunda que la posibilita y la explica: es la "comunidad de ser" entre el hombre y el mundo. El hombre es in-sistencia encarnada, y, como tal, participa de la materia y tiene de común con las cosas materiales del mundo el "ser material". Esta condición de comunidad de ser es la que posibilita al hombre su acción en el mundo, la que lo hace propiamente ex-sistir en el mundo y la que le permite y le urge a actuar, a la acción en el mundo. Pero, ¿cómo se posibilita la interacción entre el yo y el mundo, en virtud de esta comunidad de ser que es la materia? ¿Cómo se comunica el yo con el mundo?

Ante todo, y en primer lugar, la in-sistencia recibe del mundo y percibe en el mundo con inmediatez su "propio cuerpo". Éste forma parte de la in-sistencia encarnada. De manera indisoluble se halla unida la experiencia del yo con la del propio cuerpo. En esta experiencia del propio cuerpo se halla también, y es uno de sus elementos constitutivos, la experiencia de la extensión de mi propio cuerpo, y de su coextensión a las cosas materiales distintas de él, que lo rodean. La experiencia de la extensión nos

hace percibir también con inmediatez el espacio, o es ella en sí una percepción de éste, y, lo que es más, la coextensión con los otros cuerpos y el coespacio de ellos. Es una experiencia compleja, pero nítida, ésta de la "coextensión" y "coespacio" con la cual nos comunicamos con el mundo externo, en relación y por nuestra experiencia original de nuestro cuerpo y de nuestra extensión. En realidad, no sería posible la experiencia de nuestra extensión y de nuestro espacio sino en relación con otros cuerpos, es decir, sin la coextensión y coespacio.

La comunidad de ser material nos hace asimismo percibir la "masa" y "pesadez" de nuestro cuerpo, y ésta, a su vez, nos hace experimentar la resistencia, la masa y pesadez de los otros cuerpos. El condicionamiento de la interioridad de nuestra masa con la exterioridad de la masa de los otros cuerpos es mutuo, y se funda también en nuestra comunidad de ser material. Y ésta misma es la que funda ónticamente nuestra experiencia de interacción, que brota de nuestro interior, del fondo de nuestra in-sistencia, pero, a la vez, es excitada desde afuera, es impulsada y reclamada también por la acción exterior sobre nosotros. La in-sistencia no es acción, sino "interacción" que íntimamente nos penetra, en virtud de esa comunidad del ser y de obrar entre el yo y el mundo. De nuevo vemos aquí la in-sistencia y la ex-sistencia ónticamente entrelazadas. El hombre no es in-sistencia e interioridad pura, sino mezclada de ex-sistencia.

c) *Comunidad de destino.* — Todavía me liga más estrechamente al mundo la "comunidad de destino" entre él y mi propia in-sistencia. Me encuentro en el mundo como un ser particular en el conjunto de los demás seres materiales. Es éste el privilegio del hombre entre todos los seres del cosmos. Recordemos lo que en un principio observamos ya al describir la esencia del hombre. Éste, por ser in-sistencia encarnada, por ser espíritu en la materia, *es el único ser que puede dar al mundo su sentido definitivo.* Ahora bien, esto mismo está vinculando íntimamente

el "destino" del hombre y del mundo. *El destino del hombre se halla al dar su significación al mundo,* y se logra o se pierde según la actuación del hombre en el mundo y respecto del mundo. Todas las cosas han sido, pues, creadas para el hombre, para que con ellas y por ellas consiga su destino. He aquí ligados por su misma naturaleza el destino del mundo y del hombre: el mundo es para el hombre, el mundo es tan perfecto como el hombre, no es insistencia sino ex-sistencia, y por ello tiene como inmediato destino la in-sistencia, el hombre. Por esto también el hombre no puede prescindir del mundo, y su in-sistencia ha de ser también por necesidad ex-sistencia. No puede renunciar a ella, no ya y no sólo por un imperativo moral y trascendente, sino por una urgencia óntica. Espontáneamente el hombre se sitúa en el mundo para dar sentido a las cosas, para hacerlas hablar un lenguaje que ellas solas no pueden balbucear. Encontramos, de esta manera, las raíces ónticas del mundo dentro del hombre mismo, de su interioridad. El mundo material carecería de sentido sin el hombre. Hasta tal punto es esto cierto, que es expresivamente significado por aquella decisión, de que nos habla la Biblia, de acabar Dios incluso con los seres irracionales por medio del Diluvio, sólo "por el pecado del hombre". Era natural, dicen los Santos Padres comentando este pasaje, que así fuera, porque la razón de ser de los seres irracionales no era otra que el hombre, y si Dios dijo: "Voy a borrar al hombre de la faz de la tierra", era lógico que extendiera su castigo a los mismos seres irracionales.

El hombre, pues, se experimenta solidario, temerosamente solidario y comprometido con el destino del mundo. En él estamos, y algo nos dice que nos hallamos dentro de la misma dirección cósmica que sigue el mundo en su carrera vertiginosa. Este presentimiento ineludible ha estado presente en casi todas las concepciones del mundo, ya se haya dado al hombre un sentido trascendente, último y personal, como sucede en el cristianismo, ya se lo haya

considerado como una fugaz manifestación temporal en el conjunto de fenómenos del cosmos. En todo caso, nos parece sentirnos arrastrados por el movimiento universal del mundo, del cual formamos parte.

Pero toda esta experiencia compleja de nuestra comunidad de destino con el mundo que nos rodea está mostrando de nuevo hasta qué punto nuestra in-sistencia sola no es capaz de bastarse a sí misma, sino que se halla condicionada por la ex-sistencia. Ni una ni otra pueden aislarse. Ambas se entrecruzan en la misma comunidad de materia y de destino, aun cuando sea el hombre el que desempeña el papel de actor principal.

d) *Mi escenario.* — Finalmente, el mundo, como lugar y realización de mi ex-sistencia, es el "escenario", dentro del cual yo me hallo necesariamente, y en el cual debo actuar; me condiciona, como hemos visto, ya para existir, y me siento unido al mundo por la comunidad de materia y de destino. Pero todavía más, me siento unido al mundo y uno el mundo a mí mismo porque éste es el "escenario de mi ex-sistencia". Como tal, reviste caracteres muy interesantes, que brotan a la vez del mundo y de mi in-sistencia. En primer lugar, este escenario lo encuentro *ya hecho* al adquirir mi conciencia del mundo. Pero yo mismo lo he moldeado en parte, de manera inconsciente, a medida que lo voy conociendo, y lo construyo a imagen y semejanza mía. Voy modelando el escenario según mis necesidades y mis intereses. A los entes los voy ubicando dentro de este escenario, según mi propio punto de vista, y de acuerdo al papel que yo mismo voy eligiendo en el mundo. Exijo a éste que me responda, otorgándome las facilidades necesarias para mi actuación, y procuro arrancárselas a la fuerza cuando no puedo de otro modo. Las cosas, los hechos y los acontecimientos dentro de este mundo están sujetos a mi interpretación, a mi perspectivismo, a mi iluminación. Puedo dejar en la sombra todos los demás entes que quieran entrar en mi escenario y arrojar mis haces luminosos solamente hacia un lado. Así, mi vida va adquiriendo cada

vez un sentido más propio, y mi mundo va siendo cada vez más "mío".

Aquí estamos experimentando hasta qué punto el mundo mismo sufre, a su vez, el influjo de la in-sistencia, incluso en su configuración. Desde mi interior voy construyendo ese mundo, unas veces inconscientemente, y otras con plena intención, para que aparezca ante mí de un modo determinado, y yo pueda existir en él de acuerdo a un tipo de ex-sistencia que me interesa. Si el mundo recibía por lo primero el destino del hombre, ahora recibe, también, su manera de ser. Es decir, que "mi mundo", "mi escenario", mi "ex-sistencia", han sido configurados por mi in-sistencia desde lo más íntimo de mi subjetividad. Sin esta subjetividad no podría existir "mi" mundo. Más todavía, esta subjetividad es necesaria para que mi mundo pueda ser "tal". Desde el momento en que mi subjetividad deja de proyectarse sobre el mundo y de transformarlo a su imagen y semejanza, me convierto en un simple espectador pasivo, o mejor en un simple aparato mecánico registrador de los datos que el mundo me envía, sin noción por mi parte de la forma y modo en que esos datos actúan sobre mí. En tal caso, sería imposible que yo tuviera la conciencia del mundo propiamente tal, y, por ende, que yo pudiera tener "mi propia conciencia" frente al mundo. Ya no me diferenciaría de la pura receptividad y pasividad de los animales irracionales. Si gozo tan sólo de la capacidad de éstos para un conocimiento sensible viviré puramente exteriorizado en el mundo, seré una pura ex-sistencia. Pero si no tengo ni esa capacidad de conocimiento sensible, quedo en la condición de un registrador mecánico.

Para que haya mundo es, por tanto, necesario que haya insistencia, que haya subjetividad, y ni el "mundo" puede ser pura ex-sistencia ni el hombre pura in-sistencia.

In-sistencia y ex-sistencia, yo y mundo, no son dos polos en absoluto distintos e independientes, sino que se reclaman el uno al otro, y hasta cierta medida, el uno está

adentrándose en el otro, implicado en el otro, como estructura del otro. De tal manera que mi ex-sistencia no puede ser tal, sino desde y por mi in-sistencia; y, a su vez, ésta no puede ser tal sin la ex-sistencia, a la que reclama como su condición y como su "ex-presión".

2) *Oposición entre in-sistencia y ex-sistencia.*

Sin embargo, esta necesaria interferencia y coestructura de la in-sistencia y la ex-sistencia, del mundo y del yo, de mi interioridad y de mi exterioridad, no las iguala entre sí, ni en manera alguna asimila un polo al otro y lo hace depender totalmente de él. Ni el mundo absorbe y devora al yo, ni éste crea al mundo como una parte o un departamento especial del yo, sino que perduran y subsisten, a pesar del parentesco y de la intimidad ontológica que los une, la distinción y la oposición del uno frente al otro. Debemos continuar analizando nuestra experiencia de ser-en-el-mundo.

a) El mundo es "re-sistente" frente a la in-sistencia. — Lo que más fuertemente nos impresiona y nos hace sentir la oposición in-sistencia y mundo es que éste se nos presenta "re-sistiéndonos". El mundo es re-sistente como la negación del yo, como el no-yo opuesto al yo. Esta re-sistencia nos la hace sentir de mil maneras, y es la que nos descubre su distinción y aun en ciertos aspectos franca oposición a la dirección interior y centralizante de la in-sistencia.

En primer lugar, el mundo, sus entes y sus cosas se nos presentan como "opacos" y "duros", "macizos" e "inertes", frente a nosotros. No nos obedecen las cosas fácilmente. La materia es pesada, es impenetrable a nuestros deseos, a nuestra acción, y no nos obedece sino forzándola. Por ello debemos "trabajar el mundo" para moldearlo según lo que de él queremos. Cuando nos parece que estamos venciendo al mundo estamos en realidad confesando que nunca se deja vencer totalmente y que en parte nos está

aventajando. Una de las mayores victorias del hombre sobre el mundo es el de utilizarlo como instrumento, como utensilio para que rinda lo que de él esperamos. Pero esta utilización del mundo, este usar las mismas cosas del mundo como instrumentos para vencerlo, es una abierta confesión de nuestra impotencia para vencer y gobernar nosotros solos al mundo. Sólo con el mundo mismo y con las cosas, gobernamos al mundo y a las cosas. La máquina que refleja tan maravillosamente la inteligencia del hombre está celebrando al mismo tiempo la resistencia del mundo, ya que sin ella el hombre casi nada puede hacer con el mundo.

Esta resistencia del mundo al hombre hace que para el hombre el trabajo con el mundo sea una carga pesada. Trabajo de conocer el mundo y trabajo de moldearlo. A pesar del progreso, y por la experiencia del progreso, el hombre va avanzando en el mundo solo a pesar de las dificultades que éste le crea, con una marcha lenta, parecida a la de la hormiga que va arrastrando un peso superior a sus fuerzas. Hasta parece que el mundo es avaro de sus secretos ante el hombre. Miles de años necesitó la humanidad para llegar a descubrir ciertas leyes que ahora nos parecen obvias y sencillas. Hasta cierto punto resulta un tanto ridícula la posición del hombre en el universo. Para descubrir algo tan elemental como que la tierra no es el centro del universo, o la ley de la gravitación o la electricidad, fueron necesarios tantos siglos de ignorancia y de hipótesis que en la actualidad nos parecen infantiles. Y sin embargo, los que ignoraron estas leyes eran verdaderos sabios, pero la naturaleza no les había hecho todavía el regalo de mostrarles sus pequeños secretos.

Todo lo cual nos muestra que "la naturaleza", "el mundo", está muy lejos de ser una dócil creación del hombre, y que *tiene su fondo propio, su fundamento, establecido con independencia del hombre y frente al mismo.* Hay algo en el mundo por lo cual éste existe frente a nosotros y fuera de nosotros; y precisamente por este existir

frente a nosotros y fuera de nosotros, nos prepara el campo para nuestra ex-sistencia. Si no hubiera algo fuera de nosotros, que nos resistiera, no tendríamos un fuera donde ex-sistir, y nuestra in-sistencia quedaría cerrada sobre sí misma. El mundo, pues, al afirmar su esencia de "resistente" frente a nosotros, está reafirmando la oposición y polaridad irreductible yo-mundo, in-sistencia y ex-sistencia.

b) *El mundo se nos da "hecho".* — Esta resistencia del mundo se confirma y se revela con más agudeza si atendemos a la manera peculiar como el mundo aparece en nuestra experiencia. Porque, en efecto, aun cuando nosotros construímos el mundo queriendo conformarlo a nuestra imagen y semejanza, hay algo en él que escapa a nuestra construcción, algo del mundo que se nos da ya "hecho". Es una especie de mundo "prefabricado", si queremos llamarlo mejor, "pre-mundo". Y esta previa estructura del mundo, que se nos da "hecha", afecta tanto al conocimiento como a la acción.

a') *El "pre-mundo" del conocimiento.* — En primer lugar afecta al conocimiento. Hemos visto que somos nosotros los que iluminamos al mundo que nos rodea, lo coloreamos, lo subjetivizamos; vemos los hechos y los acontecimientos desde nuestro punto de vista, desde nuestra perspectiva, cada uno desde la suya. Pero esta iluminación, esta perspectiva no agota, no domina totalmente al mundo. Hay algo en éste que no se deja someter a perspectivas, sino que nos impone, "desde afuera", una perspectiva determinada. Vemos los objetos con nuestros sentidos; es posible que les demos una determinada figura, color y proporción. Pero hay algo en los objetos que nos es "dado" y que no podemos subjetivizar ni sujetar a perspectiva alguna: eso es lo que llamaremos *lo en-sí*, como *lo propio*. Aquel mundo en-sí, de que hablamos al principio, tiene este fundamento en nuestra experiencia original del mundo. Nuestro conocimiento no maneja las cosas y las viste a su arbitrio. Uno de los hechos más sencillos que determina la convicción de objetividad que necesariamente atri-

buímos al mundo, es precisamente la "previsión", y más aún, la "novedad". Salgo de mi escritorio y dejo las cosas en orden. Me llevo una imagen de mi escritorio tal como yo lo concibo. Vuelvo a él con esa imagen que hipotéticamente yo me había prefabricado. Pero entretanto alguien ha entrado y ha cambiado el orden de los muebles y de los libros. La impresión que yo recibo al entrar en él no es la que yo me había formado, sino que me la impone sorpresivamente el cambio realizado en la distribución de los objetos mismos. Esta experiencia, en pequeño, debe extenderse al orden universal del cosmos, que desde afuera nos obliga a determinadas maneras de conocerlo, ya sea cuando se empeña en mantener con monotonía sus leyes hasta cansarnos, ya cuando nos sorprende con un fenómeno inesperado e imprevisto por los sabios. Ni cambia las leyes según nuestra perspectiva, ni las mantiene para satisfacer nuestras esperanzas.

b') Mundo y "significación"; significación "atribuída" y significación "hallada". — Pero se dirá que somos nosotros, al menos, los que construímos "nuestro" mundo, porque somos los que atribuímos a las cosas su "significación", y la significación brota esencialmente de la subjetividad, de la in-sistencia. Es cierto que el mundo es conocido por nosotros a través de significaciones. Pero la significación no tiene siempre y en todo caso el carácter exclusivo de la procedencia interior. Las cosas tienen una doble significación: significación *atribuída* y significación *hallada*. En la significación atribuída a los objetos, el mundo es proyectado desde el interior hacia afuera; pero en la significación "hallada", el mundo es enviado desde afuera al interior. Esta doble polaridad de la significación deja ver el rostro objetivo y en-sí del mundo. No insistiremos en este punto tan evidente, pero lo confirmaremos con algún ejemplo: la manzana puede tener muy diversas significaciones: para el hambriento, para el artista, para el niño que la utilizará como proyectil... Pero, por encima de todas estas significaciones "atribuídas", la manzana tiene

su propia significación de fruto de un árbol de una determinada especie, con su forma, sabor y color determinados. Esta significación no es atribuída, sino "hallada", "dada" a todos igual y con anterioridad a cualquier otra significación atribuída. Más aún, no es posible atribuír significación, si previamente la cosa no tiene algo propio en que esa significación pueda arraigarse. Y esto se puede decir tanto de los objetos naturales (la manzana), como artificiales. Estoy sentado sobre una roca a la orilla del lago y una pequeña lancha está anclada a mi izquierda. Como objeto artificial la lancha recibe su significación *total* del hombre, que la ha diseñado y la ha destinado a un fin previsto y querido por el hombre. Pero, una vez que la lancha ha recibido esta significación correspondiente a su fin propio, lleva consigo una estructura determinada, y la vista de ella es la que me impone a mí una determinada significación desde afuera. Al verla, espontáneamente le atribuyo su fin y sus características propias de instrumento destinado a trasportar al hombre sobre las aguas del lago. Sobre estas significaciones "dadas" puedo yo atribuír a la lancha nuevas significaciones y hacerla entrar en un mundo que yo construyo: la lancha puede ser para mí el símbolo de la vida, que se desliza sobre el mundo; puede ser una obra de arte o una maravilla de la técnica; puede hablarme de la inteligencia del hombre como único ser capaz de crear instrumentos propiamente tales, etc., etc. Voy haciendo entrar la lancha en mundos diferentes, merced a significaciones que le voy atribuyendo; pero todas ellas suponen el mundo dado, la significación previa y primordial dada por la lancha en sí.

c') La "acción" sobre el mundo. — Y esto nos explica otro aspecto de la re-sistencia del mundo. Por dársenos hecho, nos obliga no sólo a considerarlo con sus estructuras prefabricadas y premundanas, respecto de mi mundo, sino también *nos obliga a manejarlo "de una manera determinada"*. Y esto porque en ciertas estructuras ya se halla hecho antes de dársenos. No podemos manejar las cosas de

cualquier manera, sino partiendo de sus estructuras "previas". De lo contrario se resisten hasta la muerte, hasta la destrucción. No puedo manejar la madera como el hierro, ni los animales como las plantas, ni las piedras como los peces. Cada cosa, cada ente mundano me da su estructura como condición de mi acción; y sólo aprovechando o siguiendo la huella que me marca esa estructura puedo aprovechar la utensilidad de las cosas. En una palabra, mi acción sobre el mundo y la utensilidad de las cosas está limitada por su ser, que se me da previamente a todas las significaciones que yo pueda luego atribuírle para hacerlo entrar, con una modalidad especial, en "mi mundo". En realidad, esta estructura prefabricada del mundo que afecta a cada ente y a cada cosa mundana es lo que los filósofos clásicos y en particular los griegos llamaron "naturaleza" y "esencia" de las cosas. El único defecto en que incurrieron, y que ha dado origen a las exageraciones perspectivistas e idealistas de los que han negado una realidad de las cosas independientes de nuestra manera de verlas, es que los antiguos extendían demasiado el ámbito de la naturaleza y esencia de los entes, y les atribuían o consideraban como "dados" también ciertos aspectos que son significaciones "atribuídas" por el hombre y sólo por él.

Lo que nos interesa aquí destacar es que la in-sistencia, al construír su mundo, se halla necesariamente frente a una exterioridad irreductible. No se trata de que todo el mundo sea exterioridad, pero sí que hay un núcleo dado que es exterioridad a la in-sistencia en sentido estricto.

c) *El mundo se nos "presta"*. — Se nos aleja más todavía el mundo de nuestra in-sistencia, si atendemos a la experiencia de su "fugacidad". Nunca nos parece menos "nuestro", menos "mío" el mundo que cuando experimento que se me escapa de las manos. Con esto nos está diciendo con todas las voces de sus entes que no es nuestro, sino "prestado". Lo tenemos a nuestra disposición, pero dado que no es nuestra posesión, mucho menos pue-

de estar disponible a cada momento según nuestro capricho.

Este "préstamo del mundo" lo experimentamos a cada instante de nuestra vida. No podemos mantener un momento las cosas en nuestro poder, ni gobernarlas desde la in-sistencia de una manera total y permanente. Esto es muy claro cuando consideramos el conjunto de las cosas mundanas. Respecto de ellas nos vemos obligados con frecuencia a ser meros espectadores de su rápido paso ante nuestra vista. Parecemos obreros de una gran fábrica en serie, en la cual las piezas van pasando "sin detenerse" ante nosotros, para recibir apenas una pequeña huella de nuestra existencia.

Pero no sólo al conjunto mundano lo experimentamos como prestado, sino, lo que es más, "mi mundo" me produce también la misma impresión. La fugacidad de las cosas terrenas que instalo en mi mundo me pone en evidencia que apenas las tengo prestadas. En realidad es más fuerte nuestra misma fugacidad que la de ellas. Somos nosotros los que pasamos y ellas las que quedan: están en-sí; están ahí; a nosotros se nos prestan ellas y el mundo. Vienen a ser como un hotel inmenso en que habitamos por un tiempo; sus ajuares quedan y nosotros nos vamos. Este mundo "nuestro" y "mío" no es tal sino sólo en parte, dentro de cierta zona. Y aun lo que le aplicamos de nuestro y de mío, parece que nos lo sacan de adentro, para dejarlo definitivamente afuera. Todo está mostrando por una parte la contingencia del mundo y del hombre, y la alteridad entre ambos. Tal vez una de las experiencias más íntimas de este préstamo del mundo es la "nostalgia". Sentimos nostalgia del mundo que ha pasado, y, lo que parece una paradoja, sentimos nostalgia del mundo presente porque pronto lo consideraremos como pasado. Nada nos muestra más que ese mundo presente no es nuestro. De modo especial en la época romántica los poetas han explotado este sentimiento, que en realidad es una profunda experiencia metafísica. Vemos que las cosas

se quedarán aquí. Vemos que volverán otra vez a sucederse las primaveras y los otoños, que el mundo seguirá su curso, en el cual ahora nos hallamos instalados como en un presente eterno. Pero no será así; un día nosotros no estaremos y, sin embargo, las cosas seguirán existiendo y sucediéndose, y no las cosas en general, sino este mismo mundo que ahora me rodea: esta casa y estos árboles, esta calle y esta plaza, y otras personas como las de ahora seguirán dando la misma fisonomía al mundo: es decir, que considero como si "mi mundo" personal todavía continuara después que lo he dejado.

d) El mundo "peligro" para la in-sistencia. — Entre otros elementos de nuestra experiencia mundanal, que muestran la antítesis entre el yo y el mundo, entre la in-sistencia y la ex-sistencia, vamos a terminar poniendo de relieve el carácter de "peligro" que el mundo entraña para la in-sistencia. En realidad la in-sistencia del hombre en el mundo es una continua lucha frente al atractivo del mundo para hacerle perder su propia autenticidad in-sistencial. Para hacerlo salir de sí, abandonar su interioridad, y perderse en la exterioridad de las cosas mundanales. Esta tentación y peligro son permanentes, y, en mayor o menor grado, afectan al hombre, a todos los hombres, porque son una estructura de su misma existencia: la atracción del exterior despierta al hombre y desde su interior hay algo también que lo empuja hacia afuera. Cuando la fuerza exterior de atracción halla la colaboración incondicional de la interioridad, sin ningún contrapeso que salve la autenticidad del hombre, entonces éste sale fuera de sí, se deja a sí mismo y se enajena en una existencia que no es la propia, porque no está dirigida "desde el interior", por cuanto se ha entregado sin condiciones a las cosas exteriores. El mundo ha devorado al yo. El hombre vive una ex-sistencia pura, y la ex-sistencia pura o exterioridad pura no es digna del hombre. Menos digna es todavía del hombre como individuo, ya que su

existir pierde los rasgos más preciosos de su personalidad concreta para convertirse en un existente "cualquiera".

Esta experiencia fundamental y originaria nos muestra cómo en el mundo hay fuerzas, estructuras y significaciones, independientes del hombre, que constituyen un polo opuesto, y que tienen, por tanto, su *realidad en-sí*. Precisamente la ex-sistencia mía será auténticamente mía o no lo será, según que me anule o me reafirme frente a esa atracción exterior. No puede, en consecuencia, concebirse una identidad de in-sistencia y ex-sistencia, de yo y mundo, sino que éstos representan una dualidad polar característica e irreductible, a pesar de verse obligados a convivir en íntima y mutua interacción.

3) *Síntesis de in-sistencia y ex-sistencia.*

Los análisis precedentes muestran, por una parte, las diversas estructuras del mundo y, por la otra, la relación paradójica entre la in-sistencia y la ex-sistencia. Entre ambos hemos percibido una interferencia y mutuo condicionamiento, más todavía, estructuras ónticas comunes; pero a la vez una antítesis irreductible, que, por lo demás, era necesaria para que tanto la in-sistencia como el mundo pudieran ejercer su mutua interacción, subsistiendo sin anularse. La conclusión que de aquí brota es clara. Basta que ahora echemos una mirada de conjunto a nuestra experiencia compleja del mundo, en su dinamismo, que va de la in-sistencia a la ex-sistencia y que de ésta retorna otra vez a la in-sistencia. Dicha experiencia señala que el hombre no se agota todo en su ser-en-el-mundo, que no es absorbido totalmente por el mundo, sino que hay algo en él que es "supramundano", que se resiste a ser incluído sin más en el mundo, que mira y contempla al mundo "desde afuera" y que, hasta cierto punto, ordena las cosas mundanales, es decir, hace él también mundo. Pero, por otra parte, el mundo no está formado tan sólo por el hombre, sino que tiene estructuras ónticas en-sí, que no lla-

mamos independientes del hombre, porque ontológicamente están hechas para servir de escenario al hombre, para ser su campo de acción, para que él ex-sista en ellas, sin perder su interioridad. Así, hombre y mundo se hallan íntimamente compenetrados sin confundirse, y jerarquizados por la peculiar manera de ser de cada uno: el hombre actor desde su in-sistencia, y el mundo escenario para su ex-sistencia.

III. Conclusión: El problema del conocimiento del mundo

Confrontemos ahora las diversas teorías sobre la relación entre mundo y hombre, que pretenden resolver el problema del conocimiento del mundo exterior. Este problema, como indicamos al principio, ha recibido las más diversas soluciones. Veamos, sin embargo, la que parece fluir con espontaneidad del conjunto de experiencias que acabamos de analizar.

1) *Nuestra "certeza" de la realidad del mundo: su fundamento.*

Creemos que en este punto el existencialismo, tal como ha cristalizado en sus principales representantes, por ejemplo, Heidegger, aporta un elemento de extraordinario interés y que, de hecho, se funda en las experiencias de la vida concreta de la relación hombre-mundo.

El hombre incluye en su estructura el mismo mundo exterior. No es posible trazar una línea divisoria absoluta, de manera que haya perfecta solución de continuidad entre la estructura total y esencial del hombre y del mundo. Esto es lo que viene a indicar Heidegger cuando analiza la existencia humana como "estar-en-el-mundo". La existencia no es un existir como quiera, es un existir tal que implica el mundo como aquello en que ha de existir. Y la existencia concreta no es un puro existir en el mundo pasivamente, sino un estar-en-el mundo y con el mundo,

de manera que el ser, la vida y la actividad del hombre quedan incompletos sin el mundo. Tenemos por acomodadas a la realidad humana estas observaciones, que están en acuerdo con la experiencia. Nosotros diríamos más bien que la ex-sistencia concreta debe realizarse desde la in-sistencia, y como la ex-sistencia incluye formalmente el mundo, la in-sistencia tiene en su estructura también la raíz del mundo exterior. Todo ello nos está indicando que la ex-sistencia humana es tal que incluye en sí el mundo exterior. Ahora bien, plantear en esta situación el "problema" de la ex-sistencia del mundo exterior no tiene sentido. Es como si pidiéramos un puente o una comunicación entre la esponja y el agua del mar en que se halla sumergida.

La misma teoría, pero con otra expresión todavía, a nuestro parecer, más profunda y más vital que la de Heidegger, apunta Gabriel Marcel. Para Marcel, el "estar-en-el-mundo" heideggeriano se convierte en el "ser encarnado". El hombre, la ex-sistencia humana tiene como característica esencial el "ser encarnado", esto es, el ser o estar sumergido en la materia, en la carne, formando una totalidad con el mundo material Es evidente que el concepto o la visión de ser encarnado en Gabriel Marcel sólo nos quiere dar a entender el hecho de que el hombre se halla esencialmente con un cuerpo y en un cuerpo, el cual a su vez está dentro del cosmos. La unión íntima entre el alma y el cuerpo hace que el alma tenga el mismo contacto con el mundo exterior que un cuerpo cualquiera tiene con otro cuerpo. Por eso no puede surgir tampoco un "problema" sobre la existencia del mundo exterior.

Por nuestra parte, hemos llegado a la visión del hombre como "in-sistencia encarnada", síntesis que nos fue brindada por la experiencia íntima e integral de nuestro ser. Ahora bien, en esa vivencia en que se nos da la esencia completa del ser humano, hemos visto que el hombre "como ser humano", como "in-sistencia encarnada", no sólo entra en contacto inmediato con el mundo externo,

sino que se halla íntimamente vinculado y condicionado por él, en un contacto que es tan profundo que el hombre se encuentra como echando múltiples raíces en el mundo, arraigado como el árbol en la tierra o en la roca, o, usando una comparación anterior, como la esponja en el mar. Ante esta experiencia no es posible exigir a una in-sistencia encarnada el puente para pasar del conocimiento espiritual de sí mismo y desde sí mismo al conocimiento del mundo exterior. Por mil raíces está tocando por dentro ese mundo exterior, sintiéndolo adentrársele en su propia in-sistencia encarnada.

No es éste un "descubrimiento", sino la simple mirada introspectiva hacia la realidad de nuestro concreto conocer el mundo. Y ahí se funda precisamente "mi certeza" de que ese mundo exterior tiene una realidad diferente de la mía, pero con la cual tengo que habérmelas. Estoy en posesión absoluta de mi certeza, y ello porque no me apoyo en motivos oscuros, abstrusos y ocultos para mí, sino en "hechos llenos de luz", en virtud de los cuales no me es posible dudar ni un momento de la existencia del mundo exterior como núcleo de realidad distinto de mi realidad in-sistencial. Más todavía, todas las teorías abstractas, todas las dificultades de orden conceptual que se me puedan ofrecer, no son capaces de quitarme esa impresión de certeza. Lo que viene a decir o a comprobar el hecho de que el hombre posea, y todos los hombres poseamos, esa certidumbre inexpugnable de la realidad del mundo exterior, de su dureza y resistencia, y de la necesidad de comportarnos con él, siguiendo sus "huellas". En fin, nuestra certeza no cede ante ninguna objeción "conceptual", porque tiene una seguridad absoluta dada por la "experiencia original del mundo".

2) *El objetivismo y el subjetivismo.*

Las observaciones que preceden nos abren camino para valorar las teorías acerca del "problema del mundo".

a) Ante todo, el *realismo ingenuo,* y toda solución simplemente "objetivista", desconoce el aporte subjetivo, el valor de la interioridad, el fundamento necesario de la in-sistencia proyectándose sobre el mundo para que éste se nos aparezca como tal. Sólo considera un aspecto superficial de la experiencia, y sobre él construye todo su edificio mundanal el realismo ingenuo. Pero en tal caso se hace necesario el puente para pasar al mundo exterior, y ese puente es difícil tenderlo a base de una solución de orden abstracto.

b) En otro extremo, el *idealismo* resuelve el problema del conocimiento del mundo exterior, negándole toda realidad en-sí y considerándolo como pura proyección de la in-sistencia. Suprime la antítesis yo-mundo (para nosotros in-sistencia y ex-sistencia), en favor de uno de los miembros, pero tal supresión no es concebible sino volviéndose de espaldas a la experiencia fundamental de nuestras relaciones con el mundo. Esto ha sucedido porque parte de una "falsa concepción de la conciencia", considerándola "en abstracto", y en tal caso la conciencia como conciencia queda encerrada sin poder salir de sí. Pero la conciencia no es una realidad abstracta, sino concreta, sumergida en un cuerpo individual y en interacción con las cosas individuales del mundo. Sólo cuando se pierde el contacto con la conciencia real y se encierra el filósofo en el islote de la conciencia abstracta, puede quedar prisionero de ésta y verse obligado a interpretar el mundo como puramente conciencial. El realismo ingenuo se funda en una experiencia superficial; el idealismo ingenuo se funda en una abstracción superficial. Ambos son unilaterales en la comprensión de las relaciones entre el hombre y el mundo.

3) *El "grado de objetividad" del "mundo exterior".*

Las experiencias anteriores nos llevan de la mano a puntualizar también el grado de *objetividad* que corresponde al mundo exterior. En la certeza espontánea tende-

mos a atribuirle la objetividad total. Pero la visión reflexiva, la intuición del hombre como in-sistencia encarnada, nos dieron la clave para mitigar o graduar la objetividad del mundo exterior. En efecto, como ya antes observamos, la razón de ser del mundo la hallamos en el hombre, en su in-sistencia encarnada, de tal manera que un observador que investigase la estructura del mundo llegaría a la conclusión de que debe existir el hombre como único complemento de las virtualidades totales del mundo. El hombre, espíritu y materia a la vez, es el único capaz de otorgarle sentido. Un mundo sin hombres sería un mundo sin luz, sin color, sin formas, sin sonidos... un mundo muerto. Quiere decir que el hombre es el que da al mundo esa vitalidad, ese ser del mundo que sin un espíritu que poseyese a la vez sentidos materiales, no existiría formalmente. Por otra parte, quien analizase aislado al hombre llegaría también a la conclusión de que una in-sistencia encarnada permanece desdibujada sin un mundo: ojos, oídos, gusto, tacto, afectos, tendencias sensitivas quedan como muertos en el vacío, si les falta la resistencia del mundo. Hay, pues, una relación trascendental, una coestructuración entre el hombre y el mundo. Esto es lo que nos explica la aporía: objetividad-subjetividad del mundo exterior; éste no es totalmente objetivo, ni totalmente subjetivo. Recibe el mundo, y reciben las cosas en-sí mismas, de parte del hombre una iluminación de que carecerían sin los sentidos, y sin una inteligencia que centralizara la misma vida sensitiva. A su vez, el hombre tiene de común con el mundo exterior la materia, y éste se la ofrece como campo en el cual sus sentidos se ejerciten y toda su realidad ex-sista.

Hombre y mundo forman un horizonte único con un destino común. Pueden anularse el uno al otro, en una desordenada relación e influencia. Pero cuando ambos mantienen su propia posesión y la interferencia estructural entre ellos respeta el propio carácter de "in-sistencia del hombre" y de "campo de la ex-sistencia" que es el

mundo, entonces el cosmos es el verdadero pedestal del hombre, su campo de ejercicio, de entrenamiento y de lucha, pero para el perfeccionamiento del hombre y del mundo. Ser-en-el-mundo es para el hombre signo de angustia y de lucha, pero es también un privilegio, una dignidad y una oportunidad.

Capítulo IV

IN-SISTENCIA Y PRÓJIMO

Nuestra ex-sistencia mundana no sólo es excitada materialmente por el mundo que la rodea, sino que se halla también, en su ex-sistir, ante centros espirituales que actúan sobre ella con más atracción y profundidad todavía que las cosas materiales, y hacia los cuales la misma in-sistencia se siente a su vez en forma irresistible impulsada. La primera y más segura impresión es que se trata de otras "in-sistencias", de otros "yo", que en todo actúan y se comportan a la manera del mundo interior que yo me he conformado, y de mis relaciones con el mundo exterior. El lenguaje los designa con el término "los otros", respecto de cada yo. Para mí son "los otros" simplemente, con diferencia de la manera como designo "las otras cosas". "Los otros", sin más calificativo, implican una distinción de mí, una diferencia de mí, pero, al mismo tiempo, una particular semejanza y afinidad conmigo. Son "otros" de mí, dentro de una cierta comunidad y semejanza.

El problema de nuestro conocimiento de "los otros" y de nuestra comunicación con ellos ha estado siempre latente en toda la historia de la filosofía, pero ha sido en particular estudiado modernamente, como problema aislado. A primera vista, parecería que la comunicación con "los otros" y nuestro conocimiento de ellos, que va a regir nuestro comportamiento y el mundo de relaciones activas frente a ellos, parece ser mucho más fácil y asequible que el del mundo material. En efecto, éste se presenta relativamente pasivo frente a nosotros; no avanza hacia nuestro

interior, sino que parece detenerse a la puerta de nuestra conciencia. En cambio, el mundo de "los otros" se lanza, sin que podamos detenerlo, a invadir nuestra interioridad, y parece que a su vez nos obliga a penetrar dentro de él. Hay una serie de vínculos, de puentes, de intereses y de vivencias comunes que nos atan indisolublemente unos a otros, y nos introducen en los "secretos" de la conciencia, aunque a veces éstos quieran ocultarse muy avaros.

Sin embargo, la dificultad de conocimiento y de una auténtica comunicación con "los otros" es, en ciertos aspectos, mayor que con las cosas materiales. Éstas constituyen un mundo abierto, un mundo ya hecho, cristalizado, que actúa siempre de la misma manera, cuando se halla en las mismas condiciones. En este sentido, nuestro conocimiento del mundo exterior es más perfecto, completo y acabado. En cambio, "los otros" se me presentan como un mundo mucho más complejo dispuesto siempre a darme alguna sorpresa, y esquivando, ante mis acometidas, el núcleo más íntimo de su realidad. De hecho, el hombre está siempre en una continua transformación y evolución interior, de donde resulta que nuestro conocimiento de él nunca se agota, jamás llega al término, a circunscribir el objeto.

La dificultad clásica para conocer a "los otros" procede, ante todo, del concepto tradicional de "conciencia". La conciencia —se nos ha enseñado en casi todas las escuelas tradicionales, desde el realismo hasta el idealismo— es una especie de coto cerrado, adonde nada puede entrar directamente y de donde nada puede salir. Las comunicaciones con el exterior deben ser, por tanto, "indirectas". Pero en esta comunicación indirecta, que de suyo ya es difícil, entre la conciencia y el mundo exterior, se agrava la dificultad, por tratarse de dos conciencias, es decir, de dos círculos cerrados sobre sí. Lo que salga al exterior de cada uno de estos reinos subjetivos será seleccionado según el interés de la estación emisora, la cual no puede tener ningún registro "externo" que compruebe la exactitud de

sus informaciones. Cada conciencia se halla, de esta manera, dentro de su propia "cortina de hierro", sin que sea posible pensar en infiltraciones ajenas a la conciencia. Esto agrava extraordinariamente nuestro conocimiento de los otros. Hasta cierto punto lo hace imposible. El concepto de "subjetividad" que acompaña al de conciencia determina el ámbito exclusivo y peculiar de cada yo. Frente a este campo exclusivo, los otros no tienen más que la categoría de "objetos", y yo mismo resulto para ellos otro "objeto".

Las soluciones metafísicas al problema del conocimiento del prójimo han oscilado por lo general entre los dos extremos del realismo "objetivista" y del idealismo "subjetivista". El primero considera las otras conciencias como del todo objetivas, reales, independientes ónticamente de mi conciencia. Son como "objetos" frente a mí, los cuales voy a conocer en una forma parecida a los objetos materiales. El idealismo subjetivista, partiendo de la misma concepción de conciencia como "coto cerrado" y subjetividad pura, hará entrar todos los yo en mi conciencia individual, y ésta será la forma de comunicación (idealismo subjetivo), o sumergirá todas las conciencias individuales en una conciencia trascendental, como única realidad, de la cual cada conciencia no será más que un fenómeno parcial (idealismo trascendental).

En la concepción in-sistencial del hombre la dificultad de comunicación con los otros parece hacerse insuperable. In-sistencia indica primordialmente una dirección interior, ahora bien, dos direcciones que tienden a interiorizarse en polos opuestos, lejos de encontrarse, se alejarán cada vez más. La concepción, la comunicación de una in-sistencia con otra parece imposible, porque ambas son, por definición, divergentes. Y sin embargo es un hecho que toda nuestra vida gira en torno de los otros yo, que hay algo que toca mi alma desde el interior del alma de los otros. Que me siento comunicado y unido por el interior a ellos y que me parece a veces entrar dentro de

su alma como en un mundo transparente en el cual me muevo con toda seguridad y con pleno realismo. Toda mi vida gira en torno de la vida de "los otros", y, sin dejar de sentirla como mía, siento que la comunico a los demás y que de ellos recibo impulso, fuerza y sentido. Pero, ¿cómo explicar este hecho? ¿Cómo sucede? ¿Cómo se arraiga en mi in-sistencia, la in-sistencia de los demás, hasta el punto de que no podamos prescindir el uno del otro y nos hallemos unidos como en una misma realidad? ¿Cómo comprender esa vívida comunicación que todos experimentamos y que cuando llega a la máxima intimidad nos parece que de dos almas se forma una sola? El otro viene a ser el "*dimidium animae*"; y muchos llegan a formar "*cor unum et anima una*", expresiones metafóricas, pero que apuntan una realidad que no podemos expresar con propiedad, y de ahí el recurso a la metáfora.

Nuestra guía, en la dilucidación de este problema, va a ser la experiencia: el análisis de la manera concreta con que, *de hecho*, nos comunicamos con los otros. La visión in-sistencial nos va a orientar, en una profundización cada vez mayor de esta experiencia.

I. La comunicación indirecta

1) *El lenguaje.*

El primer medio de comunicación con los otros. que se nos presenta como el más usual, es *el lenguaje*. Como es natural, nos referimos aquí al lenguaje convencional o artificial, el que utiliza signos hablados o escritos convencionales, como símbolos de nuestros pensamientos, de nuestra actividad mental interior. Sin duda alguna que el lenguaje es un medio real de comunicación, pero de tipo *indirecto*, es decir, que no nos hace vivir directamente la situación espiritual del prójimo. Analicemos la eficacia y la ineficacia del lenguaje como medio de comunicación con el prójimo.

a) *Eficacia del lenguaje.* — Ante todo, por el lenguaje podemos trasmitir a los otros nuestros pensamientos, sentimientos y órdenes, y, a su vez, recibir de ellos mensajes parecidos. El lenguaje me permite seguir el proceso lógico con que mi amigo y colega ha llegado a determinadas conclusiones. Ese proceso que se había desarrollado en el interior de su conciencia, y del cual él era el "único testigo", aparece ahora ante mi conciencia, gracias al lenguaje. Lo mismo digamos de los estados afectivos que se contagian, se comunican y se conocen por la palabra. La trasmisión de la voluntad de otro se me hace por medio del lenguaje muy comúnmente, y mi voluntad es determinada a la acción por medio de las expresiones orales o escritas de los otros.

Cuando el lenguaje llega a prestar sus mayores servicios de comunicación entre los hombres es cuando describe los estados interiores, las experiencias más íntimas, las vivencias a la vez secretas y profundas de mi espíritu. Gracias al lenguaje conocemos la profundidad de ciertas emociones, la originalidad de las experiencias privilegiadas de los místicos, que hubieran sido totalmente desconocidas de la humanidad si la palabra o el escrito no las hubiera destinado también a los demás hombres.

El lenguaje facilita la comunicación, "*objetivando*" los contenidos mentales en moldes convencionales ya hechos; de esta manera una palabra, verbigracia: los términos "ente", "causa", "Dios", "sociedad", "tren", etc., me sugieren determinados contenidos, todo lo cual da expedición a nuestras líneas de comunicación. Gracias a esta objetivación y "fijación" de contenidos, el lenguaje contribuye, y aun es elemento necesario, para la trasmisión, la conservación y el progreso de las ciencias y de la cultura.

Por esto mismo el lenguaje es un medio de comunicación *necesario* a la humanidad; sin el lenguaje el desarrollo individual y social sería rudimentario. Finalmente, es una *expresión característica* del hombre, como ser dotado de inteligencia. El lenguaje humano está henchido de

razón, de lógica y de contenidos intelectuales, afectivos y volitivos.

b) *Insuficiencia del lenguaje.* — A pesar de su eficacia innegable y de la necesidad que el hombre tiene del lenguaje, éste no cubre en su totalidad las posibilidades de comunicación entre los hombres. Nuestras experiencias de los otros van más allá del lenguaje. Esto se debe, en primer lugar, a su carácter abstracto. El lenguaje, por lo mismo que ya supone una objetivación en moldes conceptuales y universales, no puede expresar todas "mis" vivencias. El modo particular, propio mío, individual y presente, escapa en muchos matices a la expresión verbal. De esta manera, el lenguaje no lo traduce, lo deja en el interior sin transparentarlo, no saca a flote el núcleo central de mi vivencia subjetiva. Es algo así como la red que puede arrastrar fuera de la playa el contenido del mar, pero que no puede aprisionar, dado que se le escapa por entre las mallas, el agua misma. Por eso, el lenguaje solo no es suficiente para revelar mi individualidad, lo que yo soy en mí. Un ejemplo frecuente nos confirma esta observación, que de suyo ya es manifiesta. A menudo, al leer los escritos de un autor, nos formamos una imagen de él. A veces incluso configuramos su aspecto exterior; pero, sobre todo, nos parece ver cómo piensa, cómo siente, cómo reacciona espiritualmente el autor. Mas este conocimiento a través de los escritos (que es lenguaje convencional más puro que el hablado, donde se mezcla el lenguaje "natural" de la expresión) dista mucho de reflejarnos la verdadera subjetividad del autor. Con frecuencia, al conocerlo debemos corregir el conocimiento que nos habíamos formado de él y, a veces, el contacto personal con un autor que nos inspiraba simpatía resulta decepcionante. Es que el lenguaje abstracto no puede reflejarnos sino muy imperfectamente la totalidad concreta del individuo.

Pero, además, tenemos otra experiencia que confirma la ineficacia del lenguaje abstracto. ¡Cuántas veces experimentamos, a pesar de nuestros esfuerzos, la imposibili-

dad de exteriorizar con toda sinceridad y plenitud nuestras experiencias, nuestros anhelos y aun nuestros conocimientos! Luchamos con una empresa imposible. El lenguaje nos resulta ineficaz, inexpresivo. La frase "no tengo palabras para expresarlo" está señalando esta experiencia tan frecuente en la vida cotidiana. Muchas veces debemos recurrir, confesando nuestra incapacidad para expresarnos, al término "inefable". Los místicos sentían el tormento de esta imposibilidad de expresarse. Y, sin recurrir a estas experiencias profundas y privilegiadas, todos terminamos la descripción de aquellos sentimientos, que nos sacuden totalmente, con la frase: "Sólo el que lo siente lo sabe". El lenguaje está afectado, en consecuencia, por una insuficiencia sustancial, sobre todo al querer expresar lo más interior al hombre, su "núcleo individual".

Además de esta ineficacia del lenguaje por su carácter de abstracto y moldeado, también resulta incapaz de constituir una comunicación perfecta entre los hombres a causa de su posibilidad de ser "engañoso". No sólo porque el lenguaje es por igual vehículo de la verdad y de la mentira, sino porque las palabras mismas que utilizamos, aun usadas con buena voluntad, no son entendidas correctamente, según nuestra intención, e inducen a error a los demás, acerca de nuestras propias ideas y sentimientos. El lenguaje humano es imperfecto e insuficiente, en este sentido. A veces deja entrever todo lo contrario de lo que el sujeto quiere manifestar. Los "malentendidos" en el habla cotidiana son corrientes, a causa de esta incapacidad congénita del lenguaje humano. Disputas interminables han nacido de una diferente inteligencia en el sentido de los mismos términos. Las "disputas de palabra" son evidente testimonio de la ineptitud del lenguaje para una perfecta comunicación de los hombres entre sí.

Pero, además de esta deficiencia intrínseca, por así decirlo, a la naturaleza misma de todo lenguaje artificial, su ineficacia aparece más clara todavía cuando lo cotejamos con la experiencia concreta por la cual entramos y nos

mantenemos en comunicación interior con "los otros". Porque esta experiencia se nos muestra como existiendo ya "antes" del lenguaje convencional. Más aún, el lenguaje supone entre los espíritus un "contacto previo" a la fabricación y al uso mismo de las palabras. Sin este contacto previo, el lenguaje convencional no podría surgir. Esto nos indica que el lenguaje no es el medio primario, ni originario de comunicación entre los hombres, sino de un orden posterior, y que supone una comunicación más auténtica y previa al lenguaje mismo. En realidad, el niño experimenta la comunicación por el lenguaje "natural" con anterioridad al lenguaje artificial, y sólo así está capacitado para entender el uso de las palabras. Pero nuestra misma experiencia de adultos nos revela que el lenguaje hablado no es ni lo primero ni lo último en nuestra comunicación con los otros. Nos sentimos unidos, sin hablarnos; a veces sin ningún gesto exterior, sólo con la mirada y aun sin la mirada. Algo nos une; y vivimos esta unión, "antes" de las palabras y "más allá" de las palabras. Existe lo que podríamos llamar la "comunicación del silencio", de la comprensión sin palabras, de la convivencia, sin señales externas que la mantengan y aun la exciten.

En una palabra, el lenguaje tiene, sin duda alguna, gran eficacia como medio de comunicación entre los hombres; pero no agota la comunicación concreta tal como se nos manifiesta vivencialmente, así por las dificultades intrínsecas al lenguaje mismo, como porque supone un previo contacto espiritual entre las almas. Puede, sin duda, el lenguaje confirmar, ampliar, perfeccionar y a veces deformar ese contacto previo espiritual, pero en todo caso lo supone.

2) *La deducción analógica.*

Pero, además del lenguaje artificial, poseemos el lenguaje "natural", constituído por las expresiones, la mímica, las reacciones exteriores con que espontáneamente mani-

festamos nuestras ideas, nuestros sentimientos y nuestra voluntad. Conocemos si el otro está triste o alegre, si tiene miedo o si es valiente, si viene con buenas intenciones o malas, etc., por sus acciones "exteriores": la expresión del rostro, los movimientos de los brazos, la actitud del cuerpo, la fuga, el acercamiento, etc. Este lenguaje nos muestra con más inmediatez las reacciones personales, porque nos presenta el interior de la conciencia, no en "moldes abstractos" como el lenguaje artificial, sino en signos expresivos "concretos" e "individuales".

Sin embargo, surge una grave dificultad al interpretar la relación de estos "hechos exteriores" con la vida espiritual, interior e "invisible", del prójimo, de "los otros". ¿Qué nos autoriza para afirmar esta o aquella actitud interior, ante tal o cual acción externa? Dos son las principales teorías que por la vía de una deducción intentan penetrar en el interior de la conciencia: la deducción causal y la analógica.

La *deducción causal simple* procede aplicando a la relación exterioridad-interioridad en el hombre las categorías mismas de la causalidad física. Determinadas actitudes o conductas externas no pueden ser sino efectos de nuestros estados de alma interiores, de nuestros conocimientos, deseos, sentimientos... Y por los efectos nos remontamos hasta sus causas. La huída no puede ser producida sino por el miedo o la aversión, los quejidos por el dolor, etcétera. Pero es fácil advertir que si no tuviésemos un "previo" conocimiento de lo que es un estado de miedo, aversión o dolor, nos sería imposible realizar tal vinculación entre un acto biofísico y un acto psíquico. Ni siquiera podríamos imaginar que existe todo un mundo espiritual mucho más complejo que esa fachada exterior del rostro, del cuerpo y de los ademanes. Por lo demás, ya se ve que es erróneo pretender aplicar las leyes de la inferencia causal física en nuestro caso, porque no pueden tales leyes, propias de la materia, extenderse sin más al mundo espiritual, que desborda la rigidez de las leyes fisicoquímicas y

aun la espontaneidad más compleja de lo puramente biológico.

Por estas razones la simple deducción causal, defendida sobre todo por las escuelas positivistas y materialistas, no tiene gran aceptación. En cambio, ha sido muy general entre los filósofos y piscólogos de todas las tendencias el recurso a la *deducción analógica,* y por ello nos fijaremos en ésta con más detención.

La deducción analógica supone, como la anterior, que no podemos conocer más que el interior de nuestra conciencia, y que, por consiguiente, es imposible una comunicación "inmediata" entre dos personas. No queda, por tanto, más recurso que el de una "inferencia" para llegar al interior de los demás. Pero, ante las dificultades que presenta el tipo de inferencia puramente causal, agrega otro elemento complementario: la *analogía.* En virtud de la analogía, es posible reconstruír el estado interior de los otros, pues ya poseemos datos directos de experiencia acerca de la naturaleza de la vida psíquica y de su relación íntima con la conducta. Estos elementos nos los da la "propia experiencia interna" y la percepción inmediata de nuestro cuerpo. En virtud de ella, comprobamos que existe una relación íntima y natural entre nuestras expresiones exteriores y nuestros estados anímicos. De aquí concluímos, *por analogía con nuestra experiencia psíquica individual,* que cuando en los otros se producen ciertas expresiones exteriores, ciertas conductas, responden a las mismas situaciones que experimentamos en el interior de nuestra conciencia. El argumento, pues, procede analógicamente: suponiendo que los demás son de la misma naturaleza que nosotros, juzgamos de ellos por comparación, proporción o analogía respecto de nosotros mismos.

a) *Eficacia.* — La eficacia del método por deducción analógica estriba, primero, en la introducción de una experiencia inmediata de orden espiritual. la cual nos permite tener una "idea propia" de lo que es la vida interior de la conciencia en toda su complejidad. Poseemos, pues,

un punto de partida seguro en la experiencia de nuestro yo individual. La conexión con el interior de la conciencia ajena se realiza en virtud de la similitud de nuestras conductas externas y las de los otros. Parece un proceso lógico razonable.

Además, habla en favor de este método el hecho de que espontáneamente aplicamos el criterio de la analogía para interpretar las acciones de los demás. En realidad, aplicamos a los otros con facilidad nuestras intenciones interiores, nuestras reacciones, suponiendo que todos obran y piensan de la misma manera que nosotros. El refrán "piensa el ladrón que todos son de su condición" muestra cuán generalizado se halla en la práctica este proceso de analogía para adivinar el interior de los demás. Ahora bien, una convicción tan repetida no puede menos que fundarse sobre una percepción real e indudable. El valor, pues, de la analogía, en nuestro caso, parece decisivo.

Una confirmación de la rectitud de nuestra deducción analógica es posible por medio de la "experiencia repetida". Pienso una vez que el otro se halla en situación de miedo porque ha huído; yo puedo provocar la experiencia haciendo surgir en torno de él los factores externos que en mí determinan el miedo. La fuga del otro se repite invariablemente. Y obtengo todavía una plena confirmación para mi convicción de que el otro ha tenido miedo, y que ha procedido en su interior en una forma análoga a la mía cuando cumplo la misma conducta, por medio del testimonio mismo del interesado, es decir, por el lenguaje, que me manifiesta los sentimientos interiores del otro. En esta repetida confirmación de nuestra deducción analógica se funda también la convicción de que todos los hombres son iguales, y cuando pienso esto lo hago, evidentemente, en relación a aquel hombre que me parece conozco más de cerca, a mí mismo.

Extendemos todavía más la confianza en nuestro proceso, aplicándolo aun a aquellas modalidades más subjetivas, más íntimas, que apenas si se dejan traslucir ligera-

mente al exterior. Así, adivinamos, o pretendemos adivinar con harta frecuencia las intenciones del prójimo, y los espíritus aventurados se engañan por esta causa con facilidad. Pero esto mismo demuestra la confianza que han llegado a conceder a su propio método de conocer a los demás, confianza que se basa en experiencias anteriores, claramente confirmadas.

Por fin, favorece también, *a priori*, el argumento de la íntima unión que existe entre el alma y el cuerpo, el espíritu y la materia organizada en el hombre; esta íntima unión supone la cooperación de ambos en la totalidad de la vida psíquica, y, por tanto, la proporción que debe existir entre lo interior y lo exterior, proporción que nos autoriza a adivinar lo que sucede en el alma por las reacciones corporales.

b) *Ineficacia.* — A pesar de las ventajas innegables que nos ofrece el método de la deducción analógica para el conocimiento de los demás, no se le puede considerar como decisivamente eficaz, y, lo que es más todavía, como el camino y el método "originario" de comunicación entre los hombres. La ineficacia del método analógico aparece por múltiples razones, de las cuales señalaremos algunas.

En primer lugar, el método de analogía cae en un *círculo vicioso* que ha sido señalado más de una vez por los más modernos pensadores. Con frecuencia nos conocemos a nosotros mismos, sólo por la influencia que los demás ejercen en nuestro espíritu y por el conocimiento que los otros tienen de nuestro interior. Debemos mirarnos, pues, en el espejo de los otros: lo que los otros piensan y saben de nosotros. Ello se debe a que nos es imposible trazar nuestra propia imagen interior correctamente, si no es ayudados por los demás. Éstos saben en algunos aspectos acerca de nuestro interior más que nosotros mismos. En especial nuestro inconsciente es adivinado mejor por los otros que por nosotros mismos. ¡Cuántas veces hablando de los demás decimos: "Él obra así, pensando que lo hace con tal intención, pero inconscientemente busca otra cosa"!

Los demás, a su vez, nos repiten, en ciertas situaciones, la conocida observación: "No te das cuenta del mal papel que haces ante los demás". Es que muchos aspectos de nuestra intimidad se ven más claros desde afuera. A veces, la diferencia de capacidad respecto de la captación de nuestro interior y el del prójimo es tan grande, que percibimos en los demás matices muy sutiles y no nos damos cuenta de graves defectos nuestros o también de grandes valores. Vemos "la paja en el ojo ajeno, pero no vemos la viga en el nuestro". Todo lo cual muestra hasta qué punto nuestro conocimiento de nosotros mismos depende de los demás y, por tanto, la imposibilidad de conocernos a nosotros antes de conocer a los otros. De aquí el círculo vicioso en que cae el método analógico: pretende aplicar a los demás la propia visión de la subjetividad de cada uno, cuando esta misma visión interior se halla determinada por los otros.

Otra grave dificultad contra el método analógico consiste en que no podemos desentendernos de nuestra propia *subjetividad* en el conocimiento de los otros. De esta manera no los podemos conocer en sí, si suponemos que tan sólo conocemos nuestro interior directamente, sino solamente desde nuestro interior, lo que se presta a una deformación de la realidad interior ajena. Proyectamos hacia afuera nuestra subjetividad y envolvemos en ella al prójimo, aunque éste, a veces, se halle evidentemente en otra órbita. El refrán antes citado "piensa el ladrón que todos son de su condición", aunque demuestra la práctica frecuente del método de analogía, hace resaltar también su peligro y su falta de eficacia. Tendemos a interpretar el mundo de los otros, según la imagen de nuestro mundo interior: el ladrón piensa que todos son ladrones; el mal intencionado ve por todas partes malas intenciones; el hombre sencillo supone que todos son sencillos como él, etc. Este efecto de la subjetividad proyectada hacia el exterior es mayor todavía cuando se trata del mundo espiritual y no del mundo material. Éste se nos presenta más

"hecho", más "terminado"; en cambio, el mundo espiritual es más "flexible", "fluído", y se presta mucho más a interpretaciones subjetivas.

El método analógico resulta ineficaz también para interpretar los *primeros contactos* con los otros. Sin duda que nosotros no hemos vivido todas las situaciones, todas las reacciones interiores humanas. En tal caso no tenemos la norma interna sobre cuya analogía interpretar la conducta de los demás. Ahora bien, es un hecho que existen en los otros conductas exteriores, que nos muestran determinadas reacciones espirituales, en las que nunca habíamos soñado: decimos en tales casos: "Nunca pensé que un hombre pudiera imaginar tal cosa". ¿Cómo hemos adivinado esta nueva situación interior en el prójimo, de la cual no hemos tenido aún una vivencia propia? Evidentemente la eficacia del método analógico no puede ser la causa de esta comprensión de "los otros" que desborda nuestras íntimas experiencias solitarias.

Para terminar, notemos que al hablar del conocimiento de "los otros", no sólo entendemos la captación de aquellos rasgos "comunes" a todos los hombres, es decir, de lo "universal" en que todos coincidimos, sino también, y muy particularmente, de lo "singular", de lo "personal", del otro en su propia mismidad. El método analógico, en este caso, se halla ante las máximas dificultades; a nuestro parecer éstas son insuperables. Porque cada individuo tiene su propia subjetividad, concreta y singular, y, por tanto, irrepetible. No hay posibilidad en este caso de aplicar el método analógico, suponiendo que el otro reacciona de manera parecida a la mía. Dos individuos, aun cuando coincidan en los rasgos universales, son irreductiblemente diferentes, y en esta irreductibilidad consiste, por cierto, su individualidad, su realidad "personal". Ahora bien, ésta es de manera particular la que buscamos cuando hablamos del conocimiento de "los otros".

Las consideraciones precedentes muestran suficientemente que el método analógico no puede ser el funda-

mental y el originario en nuestra comunicación con "los otros". Acarrea graves dificultades, así por el círculo vicioso que supone, como por la máxima carga de subjetividad que por necesidad implica, si se lo concibe en la práctica tal como teóricamente suele describirse. Por lo mismo nuestro conocimiento objetivo de los demás debe fundarse *en otros hechos más originarios,* de los cuales estamos ya en posesión cuando aplicamos el proceso analógico. En realidad toda comunicación indirecta con "los otros", sea el lenguaje, sea la deducción de tipo puramente causal, sea la deducción analógica, presuponen ya un mutuo contacto, una mutua inteligencia de dos espíritus entre sí, que es la "experiencia originaria" en la cual se apoya la seguridad de que estamos en comunicación con otro espíritu y no con una máquina automática.

II. La inter-in-sistencia

Se hace, por tanto, necesario ahondar más en la experiencia que tenemos de los otros, y en el modo concreto con que la vivimos, puesto que es un hecho innegable la persuasión de que estamos en cierta intimidad de conocimiento con los otros, y ya hemos visto que esta profundidad y viveza de nuestro conocimiento mutuo no puede explicarse por medios de comunicación indirecta, así por las dificultades intrínsecas de ellos como porque de suyo suponen un previo contacto espiritual directo.

Con el objeto de proceder con método en el análisis de nuestras experiencias, distinguiremos dos zonas de profundidad: para designarlas de alguna manera, diremos que al otro podemos conocerlo, en primer lugar, como "mi semejante" y, en segunda instancia, como "mi prójimo".

1) *El otro como "mi semejante" (yo - él).*

Cuando considero al otro simplemente como otro hombre, de la misma manera de ser que la mía, otro individuo

semejante a mí, estoy cargando el acento sobre la universalidad que nos une, sin hacer resaltar ni mi propia individualidad ni la del otro. Éste es para mí un anónimo, un cualquiera, tan sólo un "él". Pero es un hecho que aun cuando no me detenga a considerar la individualidad del otro en cuanto tal, en presencia de otro hombre, de un cualquiera, o ante una multitud de hombres anónimos, yo me siento en cierta comunicación con ellos. Entro de inmediato en un contacto espiritual, en una comprensión mutua, en virtud de la cual creo conocer una buena parte de su vida interior y me siento también conocido por los otros. La simple mirada, el mirar a otros y el ser mirado por ellos, me produce esta impresión de hallarme en una conversación interior. Analicemos esta experiencia.

a) Ante todo podría parecer que mi in-sistencia se opone a la comunicación con el otro, pues a primera vista se hallan en direcciones opuestas. Sin embargo, hay un *condicionamiento mutuo* entre mi in-sistencia y "el otro". Ya hemos visto que el mundo exterior condiciona, en cierta forma, el aparecer de mi in-sistencia frente a mí mismo. El mundo me hacía surgir, por contraste, en mi interior, la conciencia de "mi alteridad" en relación al mundo, y, de esta manera, tenía yo la experiencia de mi individualidad, vale decir, de mi identidad conmigo mismo y como distinto de las cosas. Pero ahora, ante "el otro", mi conciencia adquiere toda su plenitud, es decir, me percibo a mí mismo, no como una individualidad cualquiera distinta de otra, sino que percibo mi mismidad como in-sistencia, al oponerla a la alteridad de otra in-sistencia.

Los psicólogos y etnólogos coinciden en señalar este necesario contacto con "otros" hombres, es decir, con otras in-sistencias semejantes a mí para que se pueda despertar y desarrollar en mí la propia conciencia como tal, o, como acabamos de decir, para que emerja nuestra in-sistencia ante sí misma. El niño o el adulto que no ha estado nunca ante otros seres humanos y no ha entrado en "comunicación" con ellos, muestra una conciencia tan confusa de

sí, que no da señales exteriores de personalidad. Es, pues, una condición necesaria la captación de "otra" in-sistencia, para que la mía pueda reconocerse a sí misma y afirmarse, según su propio modo de ser. Puede decirse que es simultáneo el aparecer de mi in-sistencia frente a la captación de la "otra" in-sistencia que surja ante mí.

Este hecho nos está mostrando hasta qué punto las in-sistencias que parece se hallan en direcciones opuestas, se condicionan mutuamente para poder reconocerse y afirmarse como tales.

b) *Co-sistencia*. — Este mutuo condicionamiento de mi captación de la in-sistencia del "otro" y de mi in-sistencia propia, me muestra, de inmediato, que mi primera comunicación con los otros es el descubrimiento de que *ambos estamos en la misma situación*. Una situación común, por la cual desde el primer momento nos encontramos automáticamente solidarios el uno del otro. Si el descubrimiento de la propia manera de ser del otro, como ser humano, es decir, in-sistente, era condición para el descubrimiento de mi in-sistencia, si fue necesario que al otro lo captase como un núcleo independiente de su mismidad, en su interioridad in-sistencial, para que yo pudiese a la vez reconocerme como "otra" interioridad, mismidad, in-sistencia, resulta, paradójicamente, que al mismo tiempo que nos reconocemos como hasta cierto punto opuestos, el uno frente al otro, nos encontramos íntimamente unidos, participando de la misma naturaleza, "dentro" de una misma naturaleza, coexistiendo en ella, o, para usar el término preciso, "co-sistiendo". Nos encontramos, pues, el otro y yo religados en una "co-sistencia".

Esta experiencia es originaria, y está incluída en la captación del otro, como semejante a mí mismo, captación que es previa, según hemos visto, a toda otra comunicación ulterior con el otro, como ser humano. Es natural que nuestra primera experiencia originaria sea reforzada luego por la reflexión, y, sobre todo, por la multiplicación de experiencias que confirman nuestra primera experiencia

de común situación en que nos hallamos, es decir, de "co-sistencia".

c) *Atracción ontológica: inter-in-sistencia.* — Pero todavía se refuerza más la experiencia de nuestra comunicación con los otros en un vínculo óntico que nos une, desde dentro el uno al otro, en una especie de mutua atracción que se establece entre el otro y mi in-sistencia. Parece que desde el polo de mi subjetividad nace una corriente de tendencia hacia el otro, y experimento que esa corriente me llega también desde la subjetividad ajena. Esta atracción ontológica nos pone en una comunicación espontánea, innata, anterior a todo estado reflexivo, aunque podemos descubrirla luego por la reflexión. Se desarrolla en un plano ontológico consciente, y por eso hemos podido descubrirla y señalarla, no deducirla. Pero esta atracción ontológica nos muestra no sólo en una situación común, a la manera que dos personas se pueden hallar en la misma habitación, o dos presos en la misma cárcel, sino que nos está señalando también una comunión ontológica, hacia la cual nos sentimos atraídos por nuestra in-sistencia, y a la cual no podemos renunciar. Esta comunión ontológica descubierta por la atracción entre el yo y el otro puede ser designada por el término "inter-insistencia", con el cual señalamos el carácter de mutua compenetración establecida necesariamente entre los espíritus humanos, que no pueden ser llamados in-sistencias solitarias o aisladas, ni siquiera in-sistencias que por acaso se encuentran, si no estrecha, ontológicamente vinculadas entre sí, por raíces ónticas que desde mi interior se tienden hacia el otro, y desde éste vienen hacia mí. Nuestras in-sistencias tienen, pues, *un campo ontológico común*; estos lazos ónticos nos penetran mutuamente, y hacen que el otro se halle en mí en alguna manera, y yo en el otro, y ambos nos encontremos inter-in-sistiendo, y no como insistencias insulares.

Esta atracción ontológica se descubre por numerosas experiencias. Existe también entre los mismos animales irracionales, pero en la forma confusa en que es posible

entre dos polos que no son propiamente in-sistentes, que carecen de una conciencia propia definida. En los hombres se manifiesta de manera muy profunda, y más estable todavía que en los animales. Al apetito animal corresponde en el hombre el apetito propiamente "social". En este hecho de la inter-subjetividad, de la atracción ontológica, se funda el apetito social, la esencial sociabilidad del hombre, que es la expresión externa y visible de la comunión a que desde el interior nos sentimos impulsados. La inter-in-sistencia constituye de esta manera la base y el fundamento de la esencia social del hombre, y nos explica el apetito social. Éste, en efecto, no nos viene desde fuera, como una tendencia sobreagregada a nuestra realidad ontológica, sino que tiene sus raíces interiores, y brota desde lo más hondo de nuestro ser, donde experimentamos la atracción ontológica que estamos acotando. Atracción que a su vez nos muestra los elementos de proporción mutua y de íntima comunicación en la cual nos hallamos desde adentro comprometidos, y que hemos llamado la "inter-in-sistencia".

Podemos confirmar este análisis con los hechos corrientes que muestran la esencia social del hombre. A pesar de su carácter decididamente in-sistencial, el hombre no es una in-sistencia cerrada, sino abierta. Busca a los demás hombres, necesita de su compañía, no sólo para adquirir la plena conciencia de sí y para desarrollar su espíritu, sino simplemente por la sociedad misma, porque le es menester estar con otros, porque le es imposible "encerrarse", porque cuando los demás le dejan solo y le cortan su comunicación, se aburre, se siente caer en el vacío, se pierde ante sí mismo, no descubre ningún sentido y ningún valor en su ser, siente que no significa nada en el mundo, en una palabra, se muere espiritualmente. Y esta muerte espiritual llega a veces a provocar la muerte física, por el tan frecuente suicidio a causa de la soledad, especie de asfixia ontológica experimentada por el hombre, al no sentir su realidad inter-in-sistente.

d) Comunicación y aperturas pre-reflexivas. — Los tres elementos de nuestra experiencia que acabamos de analizar (y con seguridad no son los únicos, pues distamos mucho de haber agotado toda la riqueza de nuestro contacto espontáneo con los otros) muestran, sin embargo, algunos caracteres del tipo propio de nuestra comunicación intersubjetiva. Pero deseamos, sobre todo, llamar la atención sobre un aspecto propio de esta comunicación: el de la "prerreflexividad". En efecto, al hallarnos en presencia de otras in-sistencias, nos encontramos, *de facto*, en una comunicación inmediata, que escapa a toda reflexión previa. Desde el niño que va captando directamente el espíritu de los que le rodean y sobre esa aprehensión construye su lenguaje y su reacción ante los demás, hasta el adulto que, frente a otra persona, adivina de inmediato no pocos aspectos de la actitud interior de la misma, y se halla, por así decirlo, instalado automáticamente en la misma longitud de onda, todos experimentamos que aun antes de toda deducción y reflexión estamos *de hecho* en esta comunicación, y experimentamos en nosotros estas "aperturas mutuas", que dejan ver una parte al menos de nuestra realidad interior. ¿Cómo explicar estas experiencias? Esta comunicación directa, de carácter inmediato y prerreflexivo, tiene como medio propio la experiencia de la "expresión". La expresión exterior es el "lenguaje natural" de comunicación entre los espíritus que se hallan unidos a la materia, esto es, entre las "in-sistencias encarnadas". Es, por cierto, la primera comunicación, la originaria, y, sin duda alguna, es la condición para una ulterior comunicación espiritual más elaborada, en el plano de la reflexión.

Pero la "expresión", es decir, toda señal exterior, todo acto, todo reflejo, de nuestra mirada, de nuestro rostro, de nuestra voz, de nuestra actitud, etc., no debe entenderse en el sentido abstracto en que suelen considerarla los partidarios de la deducción como único medio de comunicación con los otros, sino en su sentido y realidad concreta. Para aquellos que creen que toda comunicación con los

otros es indirecta, la expresión es dividida, en dos aspectos separados el uno del otro, abstractos. Podemos, en efecto, distinguir en abstracto, en virtud de nuestra capacidad lógica de establecer divisiones y subdivisiones intencionales, dos elementos en la expresión: lo que expresa o "lo expresante" y "lo expresado". Según esta concepción abstracta de la expresión, lo expresante no nos muestra enseguida lo expresado, ya que lo único que aparece en el exterior y se deja captar como tal, es el elemento expresante, la acción, la actitud externa puramente tal. Lo expresado, en cambio, el contenido de la expresión, queda allá en el fondo del alma, y para atestiguarnos su existencia nos ha enviado como un mensajero lo expresante, lo puramente exterior. Es evidente que en esta interpretación de la expresión humana sólo es posible un conocimiento mediato, indirecto, analógico y deductivo de la conciencia de los otros.

Pero cada vez más la psicología pone de relieve el carácter de unidad, de totalidad concreta que forman "lo expresante" y "lo expresado" en "la expresión". No es posible separar el uno del otro. No existe una expresión vacía de contenido, ni, por consiguiente, puede separarse éste de aquélla. La expresión está toda ella penetrada de contenido. No es la cáscara que envuelve la sustancia, ni es el fenómeno que enmascara la realidad. La expresión es la realidad misma hecha patente en una totalidad concreta de expresante y expresado, de manera que es este último el que se patentiza en la realidad de lo expresante. No es posible concebir un gesto, una mirada, una actitud, como una pared densa y maciza que nos oculta avaramente la realidad espiritual en sí misma, para trasmitírnosla en forma de símbolos que en su esencia ontológica nada tienen de común con la realidad última que nos ocultan, y sólo nos dan una especie de cifra de aquélla. Evidentemente que esta manera de interpretar nuestra experiencia de comunicación mutua por la expresión, no está de acuerdo con la forma concreta en que esta experiencia se nos da.

La expresión es para nosotros un medio lúcido, inmediato, que nos manifiesta una faceta determinada del alma.

Se nos dirá: ¿por qué no es posible la comunicación de dos espíritus sino a través de la expresión exterior? La respuesta es muy sencilla. Es natural que dos "in-sistencias encarnadas", dos espíritus en materia, tengan un tipo de comunicación material y espiritual a la vez, cual es la expresión. En ésta, en efecto, captamos en su realidad concreta la esencia total del otro, espíritu y materia, espíritu muy definido por su carácter in-sistencial, y materia, por ser in-sistencia encarnada. La expresión es el medio natural e inmediato del contacto concreto de dos espíritus sumergidos en la materia.

Hemos indicado antes que el descubrimiento del otro es condicionamiento de mi in-sistencia, que me lo muestra en una situación común (co-sistencia), y que es un hecho la atracción ontológica entre ambos, la cual constituye nuestra inter-in-sistencia. Es natural que tratándose de in-sistencias encarnadas la expresión es necesaria, y hemos visto que tiene el valor de manifestación concreta de lo expresante y lo expresado, y que no puede ser reducida a un puro fenómeno. Podríamos todavía preguntarnos si la expresión misma es siempre necesaria para esa inter-comunicación inmediata de nuestros espíritus. La pregunta plantea el problema de si es posible la comunicación entre éstos, *sin necesidad de medio exterior alguno.* Esto nos lleva a un campo difícil, sobre el cual no vamos a tratar al presente: la telepatía, la clarividencia a distancia y otros fenómenos "extraordinarios" de comunicación entre nuestros espíritus requieren un estudio mucho más prolijo y extenso. Estos acontecimientos fuera de lo cotidiano presentan problemas de gran interés que no hemos visto del todo esclarecidos. Al menos nosotros no hemos tenido ninguna oportunidad de esclarecerlos y sobre todo de comprobarlos. Además de la cuestión intrínseca a los hechos mismos como el de la telepatía o de la clarividencia, que son fenómenos aislados, queda por estudiar hasta qué punto,

en nuestra comunicación ordinaria con otras personas, puede existir también una intercomunicación espiritual que prescinda de la expresión exteriorizada, y del medio físico o natural en que esta comunicación se realiza. Pero como hemos indicado, hemos preferido limitarnos a aquel *aspecto normal* de nuestra comunicación con las otras personas, más fácil de comprobar, que es el de la expresión externa, estudio que nos ha permitido descubrir la inter-in-sistencia con los otros y la intimidad e inmediatez de nuestros contactos espirituales junto con la importancia del descubrimiento del otro para el descubrimiento auténtico de nuestra propia in-sistencia.

Sin embargo, la contemplación del otro como "mi semejante", como "otro", que tiene idéntica naturaleza y la misma manera de ser que yo mismo, no nos lleva todavía a lo más profundo de su in-sistencia, y, por consiguiente, no nos descubre tampoco en toda su plenitud nuestra propia in-sistencia. Debemos avanzar hasta una zona ulterior: el descubrimiento y la comunicación del otro como "mi prójimo".

2) *El otro como "mi prójimo".*

El encuentro del otro como "mi semejante" me lo presenta en su primer plano como dotado de la misma naturaleza que la mía, es decir, me lo presenta como "otro hombre", como "un hombre". Este primer descubrimiento deja al otro aún en cierto anonimato. Es un hombre, es otro hombre, es "cualquier hombre". En efecto, ante "cualquier hombre", ante cualquier ser humano, ante "uno cualquiera" de los seres humanos yo me encuentro ante "mi semejante" y me hallo relacionado con él en una inter-in-sistencia que me ayuda a descubrir la riqueza ontológica de mi propia in-sistencia.

Sin embargo, es de notar que la consideración del otro como "mi semejante" nunca es como la de un simple anónimo. Sólo relativamente es anónimo cualquier otro hom-

bre para mí, porque todo hombre, todo semejante, es intuído como "persona", como un "sujeto", como un "individuo" determinado, como un centro autónomo, precisamente porque es intuído como "in-sistente". Sin embargo, en la consideración del otro como "mi semejante" el acento se carga más sobre la comunidad de naturaleza que sobre la subjetividad irreductible de cada in-sistencia. Esta última zona debe ahora colocarse a plena luz, por cuanto es la definitiva en la intercomunicación de nuestros espíritus. Analicemos la forma en que esta intercomunicación entre dos subjetividades humanas se va realizando.

a) *Atracción ontológica originaria.* — Ante todo, es un hecho que ante otro semejante se despierta lo que acabamos de llamar una *atracción ontológica*, que es el fundamento originario para la búsqueda y el encuentro de la subjetividad ajena. Mi subjetividad es un núcleo personal que tiende irresistiblemente hacia otros núcleos personales. Mi trato con el otro como "mi semejante" no me satisface. Busco por instinto una intimidad más profunda para encontrar al otro mucho más cercano a mí, más unido a mí, en mayor proximidad, es decir, como "mi prójimo". "Prójimo" significa "próximo", "cercano", "lo más cercano a mí". Ante otra in-sistencia subsiste cierta extrañeza, cierta exterioridad, mientras la considero ajena a mí, lejana de mi subjetividad. Cuando la atracción ontológica, que hemos llamado inter-in-sistencia, se realiza en toda su plenitud; cuando el apetito social del hombre se halla del todo satisfecho; cuando el vacío y la asfixia ontológica de la soledad desaparecen totalmente, es el momento preciso en que encuentro al otro relacionado conmigo, no sólo como "un semejante cualquiera", sino como "este semejante", que, como tal, como esta determinada in-sistencia, como esta subjetividad, se halla dentro de mi subjetividad, próximo a mí, en una relación, como solemos decir, "personal" conmigo mismo. En tal caso, "el otro" no es para mí "él", sino "tú". No hablo de él ni con él como de una o con una tercera persona, sino con la segunda respecto de mi yo,

con un interlocutor ontológico con el cual no me liga tan sólo la conversación exterior, sino un lazo de "intimidad personal", una comunión más estrecha, una co-sistencia más plena, porque alcanza en sí mismo nuestros intereses y nuestros núcleos personales. Tal es el lazo que se establece entre los amigos íntimos, tal es el lazo de la sangre y del amor, y tales son todos aquellos vínculos que unen por dentro dos in-sistencias en un interés, en una situación, en un afecto, en una vida convivida. En realidad, todos los hombres, todas las in-sistencias co-in-sistimos en una inter-in-sistencia fundamental. Pero solemos designar como convivencia, como co-existencia, la de aquellos que se hallan más profundamente unidos en sus núcleos personales: es que entonces se realiza la inter-in-sistencia perfecta.

b) *El "tú" ("prójimo"), condición de la revelación de mi núcleo personal.* — Como vimos anteriormente que la conciencia de nuestra común situación se fundaba en una co-sistencia y que el descubrimiento del otro era una condición de la revelación de mi in-sistencia propia, así ahora la revelación del núcleo personal del otro, el descubrimiento del otro como "mi prójimo" en su plena subjetividad, es también la condición de la revelación de mi núcleo personal.

Es curioso que en el centro mismo de mi in-sistencia encuentro esta atracción ontológica originaria hacia las otras in-sistencias como condición de la revelación de mi núcleo personal. Tanto me encuentro a mí mismo cuanto procuro colocarme en el centro de otras in-sistencias. El encerramiento conduce a una oscuridad sobre mí mismo, tiende una nube opaca que me hace perder mi propia perspectiva. Por una paradoja, la in-sistencia, que apunta hacia dentro al interior, no se encuentra, no se descubre como tal si no es en relación con otra in-sistencia, y esto en mi "núcleo más personal". Yo, en cuanto yo, en lo más profundo de mi subjetividad, sólo me hallo cuando puedo descubrirme en el centro de otra subjetividad. Esto supone que el yo renuncia a su cerco interior más íntimo para

abrirlo. Es un entregarse el señor del castillo al que se acerca como dueño del castillo de enfrente. Pero este darse sólo es para encontrarse con más seguridad y plenitud dentro de sí mismo. No es empobrecerse, sino enriquecerse; no es perderse, sino hallarse. Y es curioso que la medida en que me encuentro es la medida de mi generosidad y de mi sinceridad en perderme. En nuestra vida cotidiana tenemos esta profunda experiencia que vivimos todos los hombres No nos basta el descubrimiento de los otros como semejantes, como hombres, sino que los necesitamos como "prójimos", como "cercanos" a nosotros, como íntimamente próximos.

Puedo vivir en total soledad en lo más íntimo de mi ser en medio de una gran ciudad, ocupando cargos públicos que me relacionen con los ciudadanos, y si me mantengo en la esfera de lo anónimo, si no me trato y comunico "personalmente" con alguien, mi vida pierde en lo interior su sentido, y mi yo desaparece ante mí mismo. En cambio, la íntima unión, de la amistad, del amor y de la sangre, me permite encontrarme seguro dentro de mí mismo, y la razón es porque me veo seguro dentro de otra subjetividad, que es para mí un verdadero "prójimo".

Es ahora un joven médico el que escribe: "He pasado mi vida insatisfecho de mí mismo. No sabía por qué vivía, ni me apreciaba. Casualmente tuve la oportunidad de prestar mis servicios en forma desinteresada en un hospital y esto me permitió entrar en contacto íntimo con otras personas por cuyo bienestar "individual" me he sentido interesado. La sugestión ha sido tan grande en mí, que extendí esta visión de "lo individual" a mi profesión en forma plena. Ahora veo que mi vida tiene un sentido profundo y me he descubierto a mí mismo".

Otra vez es el viajero que llega al puerto. Un amigo debía ir a recibir a otro y mostraba impaciencia por estar con puntualidad a la llegada del buque. Un tercero, que nos acompañaba, restaba importancia a este detalle y quería retenerlo algún tiempo más. Pero aquél le respondió:

"Deseo estar ya en el puerto cuando llegue el buque, porque si uno al arribar a un lugar encuentra que nadie le espera, recibe la impresión de que él no significa nada". La observación es exacta; responde a una íntima experiencia metafísica. Yo pierdo el concepto de mi propia importancia y significación, si no hallo un eco de la misma en el otro. Una vez más me encuentro en mi prójimo. Y este encuentro es tanto más profundo cuanto me veo más dentro del otro.

Tal vez los casos más frecuentes y profundos de reencuentro del propio sentido y de la propia subjetividad se hallen en los enamorados, y en los padres e hijos, porque son los dos lazos que con más fuerza unen a los hombres entre sí: el amor y la sangre. El enamorado que se suicida porque ha perdido la correspondencia es el ejemplo más flagrante de la anulación de la propia subjetividad, dado que carece del contacto con otro núcleo personal en el cual se reencontraba a sí mismo plenamente. Y el enamorado que rebosa la felicidad en la seguridad de su amor es la confirmación del reencuentro del núcleo profundo e individual de su ser en el prójimo. En realidad, la vida total de uno recobra el sentido plenario y vigoroso, precisamente en función del prójimo, que a simple vista parece haber invadido el castillo interior de mi propia subjetividad, pero de hecho no hace más que llenar de luz y de vida lo que en su ausencia sería oscuridad y muerte. Esta vez será el esposo que tiene aspiraciones en la vida, pero no por sí sino por su esposa. Una vendedora ambulante de helados se esforzaba en subir un pequeño carro por una escalinata. Se acerca en este momento su esposo para ayudarla. Mientras los dos empujan hacia arriba el carro de helados, oigo que el marido le dice, con sentido de profunda aspiración, a la vez que con una amarga ironía: "¿Cuándo seré yo millonario para que tú no tengas que trabajar?". Este hombre del pueblo vive la misma experiencia profunda que señalamos. Él quiere ser millonario, no para sí, sino para ella: "*Yo*... para que *tú*". O será también otra mujer del pue-

blo, que al bajar del tranvía recibe del guarda el aviso correspondiente: "Tenga cuidado, señora, no vaya a matarse". Ella le responde: "Ya tendré yo buen cuidado, porque tengo un hijo a quien cuidar". La experiencia metafísica profunda es la misma: el sentido del yo se encuentra en el tú y por el tú: "*yo* me cuido por *ti*". Estas vivencias humanas son de cada día. Y nos muestran hasta qué punto y cuán profundamente se halla condicionada la revelación de mi núcleo personal al íntimo contacto, a la comunión con otro núcleo personal, a la interiorización en otra insistencia. La riqueza de nuestra insistencia queda iluminada por otra in-sistencia.

Pero es necesario determinar las *leyes ontológicas* que rigen este encuentro propio, en relación con el hallazgo del prójimo. La ley primera y fundamental es que tal encuentro se realiza exclusivamente por medio de y en una auténtica *comunión*. La comunión implica un denominador común de ambos, el de constituir una unidad en la cual los dos se hallan en el mismo plano y no hay la diferencia que supone e implica toda subordinación. La comunión es "comunidad", es "unión", no en una simple igualdad, sino en la diferencia, en el respeto a la subjetividad propia de cada elemento, libremente reconocida y aceptada. Desde el momento en que yo aspiro a entrar en el otro sin respetar su auténtica subjetividad, rompiendo sus derechos y su dignidad, la "comunión", como tal, desaparece y se convierte en una invasión. La ley máxima de la comunión es el respeto, sin el cual es imposible un verdadero acercamiento de subjetividades. Sobre el respeto se construye el amor que corona la unión propia de dos subjetividades, en una comunidad que salva los derechos y los intereses de ambas.

Cuando esta ley fundamental no se respeta, cuando no existe el "re-conocimiento del otro" como otro ser, entonces se pierde también el "re-conocimiento de mí mismo" y el "re-encuentro de mí mismo". En tal caso yo me encuentro egoístamente, queriendo subordinar y sujetar al

otro a mis intereses egoístas. Quiero hacer del otro un "esclavo", y no un "prójimo"; una "cosa", y no un "sujeto". Pero entonces yo me pierdo ante mí mismo, y me convierto en un islote separado, que pierde todo su sentido. El egoísta, el que no ama, el que no encuentra y respeta la subjetividad ajena, no recibe tampoco el eco del amor ni es subjetividad para los otros. La comunión, en la cual yo me encuentro con el otro, exige que lo ame y que no lo subordine a mí. Si no cumplo con esta ley, si no amo y respeto, tampoco seré amado y respetado; y, en tal caso, me encontraré en una soledad respecto de los demás. Nadie se acerca a mí. Conversan conmigo, pero están lejos de mí. No son "mis prójimos". Esta terrible soledad del egoísta, o bien lo torna insensible, y entonces pierde la dimensión más propia del hombre y de la persona para convertirse en el hombre máquina, en el hombre funcionario, o llega a tener conciencia de esta soledad y sufre tormentos interiores inaguantables: es que se asfixia en su in-sistencia, porque no encuentra resonancia en el alma de los demás. Para él todos son "los otros". No hay ante su yo ningún "tú" propiamente tal. Y su vida llegará a carecer de todo sentido.

He aquí la razón por la cual todos buscamos afanosamente, instintivamente, tener alguno o algunos "amigos íntimos", con quienes compartimos nuestras confidencias, de quienes nos fiamos, y en quienes nos fiamos y descansamos. Esta instintiva búsqueda del otro como prójimo, en su pleno sentido, no es más que la condición de la revelación de nuestro núcleo personal, de nuestra subjetividad. Es un aferrarnos por instinto, ónticamente, al otro como tabla de salvación del propio yo.

c) *In-sistencia e inter-in-sistencia.* — Los análisis sobre la atracción ontológica originaria entre nuestros núcleos personales (yo-tú), y sobre la condición de la revelación de mi núcleo personal en el encuentro del otro como prójimo, muestran ya con claridad que nuestra in-sistencia, aun en su más íntima subjetividad, no es in-sistencia pura, sino que se desarrolla y germina en una verdadera inter-in-sistencia.

La una sin la otra es inconcebible, se condiciona mutuamente, tanto en su aparecer como en su desarrollo. Esto es lo que deseamos concretar más todavía, aun a riesgo de repetir algunas ideas ya expuestas.

Hemos hablado, en el párrafo anterior, del "respeto" como condición del descubrimiento del prójimo. Queremos ahora analizar este respeto, que es a la vez condición de nuestro propio descubrimiento. Ante todo, el "respeto" para con el prójimo ha de llegar hasta su propia insistencia como tal, es decir, hasta su *subjetividad*, su *personalidad*. Debo mirar al prójimo como "tú" y no como "cosa". Sólo así encontraré el eco propio de otra in-sistencia. Pero no solamente debo respetar su personalidad y tratarlo como una subjetividad, sino que este respeto debe extenderse a lo más propio de toda subjetividad, de toda in-sistencia, que es la *libertad*. Cuando manejo a un hombre pisoteando su libertad, y aun desconociéndola, margino en él lo más propio de su personalidad y de su objetividad. Por una parte, lo quiero considerar como hombre, como un "tú", y por otra lo estoy convirtiendo en una "cosa". Cuando desconozco su libertad, cuando no lo abordo con delicadeza "como ser libre", entonces no lo reconozco como auténtico sujeto, no encuentro al "tú" como "tú".

Yendo todavía más lejos, el respeto de la personalidad y de la libertad debe conducir al respeto *de los propios intereses y de la propia perfección del prójimo*. Si utilizo la inteligencia ajena y la libertad ajena contra los propios intereses del prójimo, estoy "cosificándolo", como un medio, o un "utensilio" para mis propios intereses. Y desde este momento, desde que la pura utensilidad es el único lazo de comunicación con el prójimo, lo anulo como tal. En cambio, cuando busco, tengo en cuenta, aprecio y respeto su propia perfección, es decir, busco la "plenitud del prójimo", entonces el respeto es total hacia su subjetividad. Busco al "tú" por "ti". Resumiendo: el respeto de la *personalidad* trata al "tú", y no a una "cosa"; el respeto a la

libertad encuentra al "tú" como "tú", y el respeto al perfeccionamiento y a la *plenitud* del prójimo vive al "tú" por "ti".

Esta triple unión con el prójimo en un estrato ontológico cada vez más profundo y más humano es por cierto el marco donde se recorta y se cumple nuestra propia in-sistencia, precisamente porque en él se realiza una auténtica inter-comunión, inter-in-sistencia. Al respetar al otro en su personalidad, yo mismo me encuentro frente a él como personalidad, como auténtica persona, y encuentro en él el eco debido a otra persona. Es entonces cuando llego a descubrir en mí mismo *la meta y lo más íntimo de mi personalidad*. Al hallar y tratar al otro con el respeto que requiere su libertad, yo mismo me encuentro en el plano de una subjetividad libre, de libertad ante libertad, y alcanzo así *el ámbito de la plena libertad*, ejercida entre otras libertades y en comunión con ellas. Al encontrar al otro en su auténtica subjetividad por el respeto a su plenitud individual, yo mismo estoy reconociendo mis derechos, mi aspiración y mi obligación a esa *plenitud* y exigiendo el mismo y recíproco respeto de los otros. Sólo así no puedo ni degradarme ni degradar a los otros. En cambio, cuando tiendo a denigrarlos, desconociendo sus derechos a la perfección y a la plenitud, el barro que contra ellos arrojo se vuelve contra mí, e inconscientemente me considero también sin derechos a que los otros me respeten y a respetarme a mí mismo. Quien usa un lenguaje descomedido no puede esperar, ni espera, ser tratado con corrección; quien ofende no puede esperar, ni espera, ser respetado; quien no trata a los demás como personas, no puede esperar, ni espera, ser tratado como persona; quien no busca la perfección de los demás no puede esperar, ni espera, que los otros le ayuden a perfeccionarse y a alcanzar su plenitud; y quien habitualmente no espera ser tratado como persona, él mismo se desconoce, él mismo no se considera ni se trata con esa dignidad. La consecuencia es inevitable, la falta de respeto a la personalidad me vuel-

ve a mí mismo "inhumano". La falta de respeto a la libertad me deja en un desamparo y una "soledad" infinitos. La falta de respeto a la perfección y a la plenitud me arroja sin remedio en la "infelicidad", en el desconocimiento de mi propia perfección y plenitud. Tal es el amargo tributo que ha de pagar el egoísta: permanecer en la *negación de sí mismo*.

Sin embargo, así como el respeto a la in-sistencia del prójimo es necesario para el re-encuentro de nuestra propia in-sistencia, así este respeto y la entrega que de nuestra in-sistencia hacemos al prójimo debe también respetar nuestra propia in-sistencia. Es decir, nuestro respeto y nuestra entrega deben ser tales que conservemos lo que entregamos; en otros términos, que mantengamos intacta, en la entrega, nuestra personalidad, nuestra libertad y nuestro anhelo de propia plenitud. Sólo así podemos aspirar a encontrar en los otros el eco de la personalidad, de la libertad y de la plenitud.

d) *El amor, culminación de la inter-in-sistencia.* — El auténtico respeto a la subjetividad del prójimo no se obtiene sino por el *amor*. Por supuesto, hablamos del amor "propiamente tal"; no del amor de "concupiscencia", que ante todo busca el bien propio y a él subordina al prójimo, sino del amor de "benevolencia", en el cual amamos al prójimo sin subordinarlo a nuestros propios intereses, buscando el bien del prójimo en sí mismo. Este amor incluye ante todo el respeto, y lo lleva hasta el máximum; respeto que es a la vez "comprensión" y "delicadeza", que no quiere romper el frágil cristal de la subjetividad ajena, y que lo trata con la delicadeza con que cortamos el tallo de una flor sin ajar ninguna de sus partes. Sólo así tiene sentido el acercamiento auténtico al prójimo. Entonces es cuando la unión de las dos in-sistencias tiene un campo común, una vida común, una "sistencia" común, en la personalidad, en la libertad y en la plenitud de dos subjetividades. En realidad, la máxima expresión de este amor que une de veras a los espíritus y que los hace encontrarse y cumplirse

mutuamente es el *amor cristiano.* Sólo cuando va acompañado el amor de ese respeto y de esa penetración espiritual que el cristianismo expresa en estos términos que él trajo al mundo, "amor al prójimo", sólo entonces descubrimos verdaderamente al prójimo y nos descubrimos, por consiguiente, a nosotros mismos. Por eso, el amor cristiano es la condición del conocimiento del prójimo y del conocimiento de nosotros mismos. Fuera del amor cristiano, el prójimo será siempre un desconocido para nosotros, y, de rechazo, nosotros mismos nos desconoceremos. En esta condición del amor es donde encontraremos la plenitud del prójimo, su último reducto, su "sistencia" y también nuestro último reducto, nuestra "sistencia". Con ello hemos llegado, a la vez, no sólo al descubrimiento de las capas ontológicas, metafísicas, del prójimo, del "tú" y del "yo", a nuestra más íntima subjetividad, sino que hemos también comprobado que el conocimiento del prójimo es una condición de nuestro propio conocimiento, y que nos hallamos ligados a él por una vivencia común que hemos denominado la inter-in-sistencia, en la cual nos hallamos ónticamente instalados.

3) *Fundamento último de nuestra inter-in-sistencia.*

La experiencia in-sistencial no termina en la inter-in-sistencia que acabamos de describir. No termina en el "nosotros". Algo nos falta todavía, porque en el "nosotros", tal como hasta aquí lo hemos descrito, falta un complemento, falta describir una especie de "ausencia presente", que un análisis más profundo nos hará entrever en su misma realidad presencial.

Así como la experiencia de mi in-sistencia me la revela insuficiente por sí misma, por cuanto no se basta, no se explica, no se funda a sí misma, de la misma manera nuestra experiencia inter-in-sistencial nos lleva a la convicción vivida de que no se basta a sí misma tampoco. "Nuestra" in-sistencia, en cuanto nos hallamos en una in-sistencia co-

mún, no resulta más suficiente que cada una de nuestras in-sistencias individuales. En efecto, aun entregando mi subjetividad a otra subjetividad, aun estableciendo la comunión de ambas en una inter-in-sistencia, la convivencia en un ideal común, en una empresa común, en una vida común en que llego a hacer de la existencia del otro mi existencia, en que me parece que todo el mundo se halla ya girando en torno del "nosotros", encuentro que esta comunión no goza de plena estabilidad. Mi contingencia y la contingencia que experimento en el "tú" convivido resuenan con más fuerza todavía que mi contingencia sola. Por eso la experiencia inter-in-sistencial nos obliga con tanta premura como la experiencia in-sistencial aislada, considerada en abstracto, a la búsqueda del fundamento de nuestra comunión. Esta unión formada por el "nosotros" es, por una parte, lo suficientemente estable para que no concibamos que pueda disolverse, pero, por otra, está afectada por sí sola del signo de la contingencia, que marca, a la vez, al "yo", al "tú" y al "nosotros" constituído por el "yo" y el "tú". El "nosotros" resulta, pues, de nuevo insuficiente; no nos sacia sino en cuanto llega a gozar de una estabilidad absoluta, de un fundamento absoluto. De aquí que nos lancemos una vez más en el campo de nuestra experiencia a buscar dicho fundamento.

Analicemos cómo se realiza en el fondo de nuestra inter-in-sistencia la búsqueda y el hallazgo de su fundamento absoluto. En primer lugar, el "nosotros", que de suyo carece de estabilidad, está apuntando al absoluto como lo único que puede dársela. Este "apuntar" es ya un descubrir, un señalar con una flecha hacia algo absoluto. Pero este señalar no es suficiente todavía. Nuestra inter-in-sistencia, no sólo apunta y señala, y en este sentido "descubre", sino también "exige". En el "nosotros" descubrimos una *exigencia ontológica del Absoluto.* Exigencia que debe cumplirse, y que funda nuestra seguridad en la inter-in-sistencia misma. Pero hay algo más que un mero apuntar y un positivo exigir. Hay un "cumplimien-

to positivo" de la experiencia del Absoluto presente en el interior del "nosotros". Así como en el análisis de la in-sistencia hemos visto que al llegar a la máxima interioridad del "yo" descubríamos simultáneamente su precariedad y la presencia íntima de Dios que llena al alma cuando ésta se recoge sobre sí, de la misma manera la vivencia íntima del "nosotros", nos muestra no sólo su "precariedad" por sí sola, sino también cuando se vive en toda su plenitud y en toda su hondura, la "presencia de Dios" en la unión por el auténtico amor entre las almas. "Mi" conciencia en su intimidad "me" revela a Dios más interior al alma que el alma misma. La conciencia de "nuestra" inter-in-sistencia "nos" revela también a Dios más interior al "nosotros" que nosotros mismos. Entonces es cuando el "nosotros" adquiere toda su consistencia y toda su plenitud, precisamente porque ha encontrado su fundamento último. Entonces es cuando el "nosotros", esa experiencia ontológica de la inter-subjetividad en que nos hallamos conviviendo instintivamente y por fuerza, con anterioridad a toda actitud y propósito reflexivo, encuentra la dirección a que "apunta", encuentra su sentido que "exige", y encuentra su pleno "cumplimiento" y seguridad ante el "Tú Absoluto", que es para "nosotros" a la vez garantía y plenitud.

Pero con esto estamos ya apuntando a otro problema que requiere un estudio aparte: el problema de Dios y de la in-sistencia. Vamos a estudiarlo en el próximo capítulo, pero no queremos cerrar estos análisis sin una observación más. El hallazgo del Absoluto, como fundamento último de nuestra comunión, no significa un perderse del "nosotros", un atenuarse los lazos que me unen estrechamente a "ti". Al contrario, esta íntima presencia de Dios en el "nosotros" no hace sino reforzar la auténtica comunión, así como la íntima presencia de Dios en el alma no anula su individualidad y su personalidad, sino que le da sentido y fundamento. Y no sólo sentido y fundamento, sino más todavía, le da relieve propio, un relieve que necesita para

no esfumarse en la inseguridad, en la desesperación y en la amenaza de las otras individualidades, cosa que sucede también con el "nosotros". Nuestra inter-in-sistencia cobra plenitud cuando se apoya en la Sistencia Absoluta, en la cual todos recobramos nuestra seguridad, nuestro sentido, nuestro ser, nuestra in-sistencia. En una palabra, la inter-in-sistencia, la comunidad, el "nosotros", cobran su pleno sentido y relieve cuando se convierte en una inter-in-*Sistencia.*

III. CONCLUSIÓN

1) *El otro como "misterio".*

El análisis de la in-sistencia en relación con el prójimo nos instaló desde un principio y juntamente en un plano gnoseológico y metafísico. El problema del conocimiento del prójimo nos ha obligado a buscar también las estructuras metafísicas más profundas de la in-sistencia, y hemos encontrado la inter-in-sistencia como estructura ontológica común a las diversas subjetividades humanas. Al mismo tiempo hemos tenido que ahondar y aun ampliar el concepto clásico de conciencia, y superar, sin confundir, los antiguos conceptos de subjetividad y objetividad. El problema del conocimiento del prójimo tropezaba con una dificultad insalvable, por la sencilla razón de que manejaba estos conceptos como compartimientos estancos, y resultaba una emboscada insuperable el paso de lo subjetivo a lo objetivo. El realismo objetivista y el idealismo subjetivista resolvían el problema a costa de la subjetividad o de la objetividad, en mayor o menor escala. La dirección in-sistencial nos ha ayudado a dilucidar una solución más real, de acuerdo con nuestras estructuras metafísicas y con la manera concreta con que éstas se nos manifiestan. Aprovechando lo valioso del realismo y del idealismo, admitiendo el valor del lenguaje artificial como medio de comunicación entre las conciencias y la deducción analógica

como complemento de nuestras experiencias, hemos señalado, sin embargo, que éstas no eran suficientes para explicar nuestra íntima comunicación entre las conciencias, y que, por tanto, no eran éstos los medios fundamentales y originarios por los cuales se realizaba el acceso entre ellas, la comunión entre un sujeto y otro sujeto, entre una conciencia y otra conciencia. Así, hemos debido profundizar en la naturaleza misma de la in-sistencia, y hemos visto que ella se descubría y se cumplía, sin anularse ni confundirse, en la inter-in-sistencia, hacia la cual experimentamos en lo más hondo de nuestras capas ontológicas, una atracción originaria y pre-reflexiva, precisamente porque forma parte de la subjetividad misma. La in-sistencia no es un "círculo cerrado", sino "abierto", y esto por una necesidad ontológica irresistible de la in-sistencia misma. En esta forma nos explicamos la "comunicación inmediata" entre nuestras conciencias. Pero esta comunicación se realiza justamente de acuerdo con la naturaleza misma de nuestras in-sistencias, es decir, por medio de la expresión corporal, del cuerpo que constituye en el "nosotros" una parte esencial, por cuanto somos in-sistencias con otras in-sistencias "encarnadas". La totalidad íntima, formada por el alma y el cuerpo, constituye la in-sistencia encarnada que permite, precisamente por el cuerpo, la comunión inmediata con otras in-sistencias encarnadas. Como último resultado hemos descubierto también el estrato metafísico de la presencia del Absoluto en el "nosotros" auténtico, es decir, el que se halla animado por el amor, el amor cristiano. Pero debemos precisar todavía más el alcance de nuestros resultados.

Por cuanto acabamos de decir acerca del conocimiento inmediato de los demás, podría parecer que sostenemos un conocimiento totalmente traslúcido de la interioridad ajena, de manera que su interior quedara trasparente para nosotros. Sin embargo, no es esto lo que hemos pretendido mostrar en los análisis precedentes. Hemos señalado ciertos aspectos de contacto inmediato, de in-sistencia a in-

sistencia, cierta comunidad inter-in-sistencial, que nos permite tener conciencia de una percepción mutua inmediata en nuestro ser y en determinadas maneras esenciales del ser humano. Pero es claro que siempre queda en el otro una zona impenetrable, oculta a nuestras miradas, y que, aun cuando se abre intencionadamente ante nosotros por la expresión y por la palabra, permanece envuelta en una oscuridad misteriosa, la cual ni yo capto íntegra en el otro para encerrarla en un esquema definido de mi conocimiento, ni el otro mismo puede hacer del todo patente, por más que se empeñe en revelarse ante las miradas ajenas. La desnudez total del espíritu es imposible ante otro espíritu, precisamente por el carácter in-sistencial. ¿Hasta qué punto este hecho es una limitación de nuestro conocimiento de los otros? ¿Hasta qué punto y en qué manera podemos nosotros acceder al "misterio" de la in-sistencia ajena?

a) En primer lugar, resumamos las *zonas* de los otros a las cuales tenemos algún acceso. Conocemos al otro en cuanto tal, en cuanto "in-sistencia" frente a la mía; lo conocemos también como "prójimo", es decir, unido inter-in-sistencialmente con nuestro núcleo subjetivo; lo conocemos asimismo en diversos planos accidentales o en vivencias circunstanciales, que se abren a nosotros por medio de la "expresión", formando un todo con ella; percibimos el ser de los otros en una vivencia común por "simpatía", por la cual formamos un mismo mundo, con vivencias comunes. En una palabra, experimentamos lazos ónticos intersubjetivos, y, como hemos indicado antes, estas "experiencias directas" son el "supuesto necesario" de todo ulterior conocimiento por analogía y por discurso de los otros.

b) Pero, a la vez, tropezamos en los otros con la "in-sistencia", un núcleo que es al mismo tiempo común con nosotros, y, sin embargo, inaccesible para nosotros. En efecto, esta misteriosidad propia del núcleo subjetivo de cada in-sistencia no es nada extraña. Si nosotros mismos

somos para nosotros en ciertas zonas profundas un "misterio", mucho más esas recónditas cavidades de la subjetividad humana quedarán envueltas por una sagrada niebla ante los ojos profanos. Y la misteriosidad llega hasta el límite de no poder ser expresada en su totalidad, ni siquiera por uno mismo. Esta zona misteriosa, que se incluye en la in-sistencia, sólo es en su totalidad trasparente (más que para uno mismo), ante el Tú absoluto, en cuanto Él significa la "Trascendencia" de toda realidad y de todo ente. En este sentido, dicen los maestros de la interioridad que Dios es más interior al alma que el alma misma.

Pero esta misteriosidad, implicada en la in-sistencia, dificulta la comunicación con los otros. Y, en particular, es el fundamento de la posibilidad de la "ficción". Muchas veces las personas aparentan sentimientos que no tienen. Esto lo hacen a través de una "expresión" artificial. Este hecho parecería invalidar la "expresión" como medio de comunicación inmediata. Y, sin embargo, no es así. Aun cuando la expresión puede ser utilizada teatralmente para esconder ocultas intenciones e ideas, esto se realiza en virtud de un forcejeo de la expresión misma natural. De aquí se muestra que la ficción por medio de la expresión nunca puede ser total. La expresión fingida siempre tiene algún signo de su propia ficción. Lo que sucede es que no estamos habituados sino tras duras experiencias, muy parciales por cierto, a distinguir entre la expresión natural y la artificial. Algunos dispositivos mecánicos permiten apreciar la ficción por medio de la expresión y la palabra. Es claro que estos dispositivos requieren a su vez un perfeccionamiento que aún no han logrado.

c) Supuesta esta fundamental misteriosidad de la in-sistencia ajena, ¿cuál es el mejor *medio de penetrar* a ella, sorprendiéndola, por así decirlo, en su intimidad? Dejemos de lado los sistemas policíacos para arrancar confesiones, logradas a veces muy en falso, para verse la víctima libre de prolongados interrogatorios o torturas. La violencia y la extorsión son un medio de penetrar en el secreto del

otro, pero muy precario. Cuando es la voluntad misma la que se cierra, si se trata de una auténtica voluntad, y no de un enfermo débil, nada puede salvar la fosa de ese castillo feudal. El medio humano auténtico, de hombre a hombre, de voluntad libre a voluntad libre, de in-sistencia a in-sistencia, para penetrar en la misteriosidad del otro es, por una paradoja muy propia de nuestra existencia, el respeto a la in-sistencia ajena, al misterio, que sólo el otro tiene derecho de poseer. Esto es lo suyo, y si le arrancas lo suyo ya él no es él.

2) *De la in-sistencia a la in-Sistencia.*

Al final del presente capítulo queda ya más que madura una justificación de las expresiones "in-sistencia" e "in-Sistencia" como ser propio del hombre. Los análisis precedentes y la conclusión a que ellos nos han llevado muestran con claridad que ésta es la realidad humana y que ambos términos la expresan adecuadamente, el primero como una explicación provisoria y el segundo como su elucidación definitiva y última.

1) "In-sistencia" es esencial al ser humano, el cual no puede vivir su realidad óntica sino in-sistencialmente, porque su ser es in-sistencia. El hombre "está en sí", y sólo desde el "estar en sí" es hombre. El individuo humano sólo desde "su estar en sí" es individuo. Esencia del hombre e individualidad son expresadas adecuadamente por la "in-sistencia", mejor todavía que por la "subjetividad". Pero la in-sistencia sola se diluye en la nada, como inconsciente, si no descubre su raíz in-Sistencial. Si la in-sistencia no desemboca en la in-Sistencia, se pierde a sí misma, precisamente porque pierde una capa óntica propia y fundamental.

2) In-sistencia es no sólo un método, sino una metafísica. No sólo nos da el método de interioridad, sino que expresa, además, sus mismos resultados, es decir, las estructuras ónticas del hombre. Y esto, tanto en su primera ex-

presión, la in-sistencia, como en la última, la in-Sistencia. El in-sistencialismo, como ya lo hemos repetido, no sólo es un método de interioridad y de subjetividad, sino que además es una expresión metafísica de las estructuras ónticas últimas del ser humano.

3) Ambas estructuras son inseparables: el hombre no está solo en sí como in-sistencia, sino que está también en lo Absoluto como in-Sistencia. No podemos prescindir de ninguna de ellas, ni reducir al hombre a una sola. Cualquiera de ellas, aislada, se vuelve a la nada. El in-sistencialismo "exclusivo" sería un irracionalismo, un sin-sentido, es decir, sería la nada; el in-Sistencialismo puro sería un panteísmo, en el cual la subjetividad individual propia de la in-sistencia quedaría perdida, y perdido el sujeto, el ser del hombre vuelve otra vez a la nada.

4) Finalmente, la interna dialéctica in-sistencia e in-Sistencia nos muestra la autenticidad del ser humano. En ella hallamos el sentido de su vida, y la meta del individuo aparece desde sí mismo. Es decir, éste no desemboca en una realización propiamente extrínseca, sino en una meta que, aunque trascendente, es postulada desde lo más interior al hombre: su esencia in-sistencial.

Capítulo V

IN-SISTENCIA Y DIOS

El círculo de la experiencia in-sistencial comprende en su área no solamente la realidad de la subjetividad propia, sino también la realidad del mundo y de las otras personas encarnadas, con las cuales me hallo en una interferencia ontológica. Pero continuemos nuestra experiencia en sentido de profundidad. El problema definitivo, que la filosofía nos presenta en tal orientación vertical, es el problema de Dios. La idea de Dios ha dominado la historia de la filosofía, hasta el punto de estar presente en toda ella, sea por afirmación, sea por negación. Pero no sólo ha dominado la historia del saber filosófico, sino que ha estado presente también en todos los aspectos de la historia de la Humanidad. Y no podía menos de ser así, porque el problema de Dios está íntimamente ligado al hombre y al mundo. No podemos comprender la complejidad misteriosa del hombre ni del mundo, sin recurrir, en alguna forma, a una explicación teológica. Cuando la rechazamos, quedamos con una serie de aporías fundamentales sin solución. La razón de ser del hombre y del mundo, el destino de ambos, y en especial el problema de la "salvación" y destino del hombre, nos acucia sin cesar y nos está obligando a la búsqueda de Dios.

Por eso, el problema de Dios es un problema característico y esencial del hombre. Es, en una gran medida, un problema humano, porque invade toda la problemática del hombre mismo. Pero, además, es también un problema muy humano, porque, en último término, el problema de

Dios es un problema de nuestro conocimiento humano de Dios. ¿Cómo se realiza este conocimiento humano de Dios, qué valor tiene y dentro de qué límites podemos acercarnos a Dios cognoscitivamente? He aquí un interrogante que no podemos eludir. A Dios debemos conocerlo "desde el hombre" y "por el hombre" y con los "medios y modos humanos" de conocer. Y todo cuanto conozcamos de Dios debe entrar por medio de este humano conocer. Así, pues, el problema de Dios es un problema, por así decirlo, doblemente humano: porque Dios debe ser conocido "para" el hombre, para comprender la realidad humana y la salvación y destino del hombre; y Dios debe ser conocido humanamente, es decir, "por" el hombre, con sus medios humanos de conocimiento, y "desde" el hombre.

Las dificultades que se yerguen ante nosotros para el conocimiento de Dios son, *a priori*, una vez que estamos en posesión de la idea de Dios, muy diversas. Pero la encrucijada de todas las dificultades es la trascendencia: Dios es un Ser Trascendente al mundo, es Infinito, es Absoluto, etc.; y estas propiedades de Dios nos lo presentan con una *desproporción esencial* respecto del hombre, tanto en la que se refiere al ser como al conocer[1].

El ser de Dios y el ser del hombre son inconmensurables. De aquí la imposibilidad para el hombre de acercarse, por sus fuerzas naturales, a un conocimiento de Dios, tal como es en sí. No queda entonces más remedio, ante esta desproporción, que recurrir a los medios indirectos, y de aquí brotan todos los tipos de argumentos para probar la existencia de Dios por vía indirecta. Llegamos a un conocimiento que no alcanza la realidad divina en sí sino sólo a ciertas aproximaciones y analogías, o simplemente a la fe, ya sea ésta ciega o iluminada por la razón. El argumento más clásico que ha brotado por esta vía indirecta

[1] En la enumeración que aquí hacemos, sólo consignamos, no valoramos, las diversas pruebas sobre la existencia de Dios. Nuestra opinión sobre las que son válidas y las que no lo son puede verse en la *Introducción a la Filosofía*, Editorial Estrada, Buenos Aires, núms. 225-245.

de acceso a Dios es el llamado —o los llamados— "argumentos racionales", que por un proceso discursivo "deducen" la existencia de Dios. Muchos autores entienden el argumento racional exclusivamente en el plano de una analogía conceptual. Este tipo de argumentos ha tomado las tres formas posibles de argumentación racional: *a priori*, *a simultáneo* y *a posteriori*. Argumentos *a priori* y *a simultáneo* han presentado San Anselmo, Descartes, Leibniz, etc. El argumento *a posteriori* se funda en el principio de causalidad, y a él se reducen las múltiples formas que este argumento ha tomado, ya sea fundado en la contingencia de los seres mundanos, en el orden de ellos, en la obligación moral, etc., etc. Este argumento *a posteriori* ha sido casi siempre utilizado por cuantos afirman la existencia de Dios. Aparece claramente en la Sagrada Escritura; y los Santos Padres, los filósofos y los teólogos católicos lo han usado con mucha frecuencia[2].

Cuando el argumento de vía racional se ha rechazado, ya sea por creer hallar en él deficiencias lógicas o simplemente por una fundamental desconfianza en la razón, se ha acudido a otros argumentos de vía indirecta también. Así el *tradicionalismo* (en la misma hipótesis de la desproporción esencial entre el hombre y Dios, y su desconfianza en la razón humana para poder conocer a Dios) ha apelado a una tradición, trasmitida a través de la humanidad, como único sólido apoyo de nuestro conocimiento de la existencia de Dios.

Los que han rechazado a la vez la razón y la tradición han recurrido a otros procesos para afirmar la existencia de Dios. Así el *pragmatismo* exige que Dios exista porque es necesario o conveniente para la vida humana. El *sentimiento ciego* de la existencia de Dios, es decir, un sen-

[2] El argumento racional lo fundamentamos, y tratamos de resolver las principales dificultades que contra él se proponen, en la *Introducción a la Filosofía*, núms. 235-258. También lo hemos expuesto, y mostrado su valor convincente y apodíctico, en nuestra obra *La filosofía de la religión*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1949, págs. 105-116. La mente de la Iglesia, que ha declarado el valor evidente de dicho argumento, puede verse más adelante.

timiento que escapa a todo examen racional e intelectual, ha sido también otro recurso indirecto para afirmar la realidad de Dios. Como es fácil de ver, todas estas "vías" son "indirectas", y se fundan en la dificultad de superar la desproporción entre el ser de Dios y el ser del hombre, que debe afectar al modo con que éste pueda conocer a Dios.

Pero, por otra parte, todo conocimiento indirecto de Dios deja al hombre cierta insatisfacción, y, además, el conocimiento mismo de Dios es tan connatural al hombre, se halla tan vinculado a todas las experiencias humanas, que siempre se han presentado también otras "vías directas" de acceso del hombre a Dios, en las cuales no se ha necesitado del rodeo del raciocinio, o de otras afirmaciones irracionales indirectas. La idea misma de Dios nos habla de su inmensidad y de su omnipresencia activa en todos los seres. Sea por esta idea, sea por hechos de experiencia, el hombre ha buscado varios argumentos que muestran una afirmación "directa" de la existencia de Dios. Prescindiendo de algunos antiguos herejes, los cuales afirmaban que el hombre podía tener en este mundo la visión beatífica, han recurrido a una "intuición", o "conocimiento inmediato" de Dios, los ontologistas (Malebranche, Gioberti, Rosmini...). En ellos la intuición del ser abstractísimo e indeterminado se identifica con la intuición de la realidad misma de Dios, no su esencia, sino en cuanto es la fuente y el origen de los seres creados. Con una diferencia esencial respecto del ontologismo han sostenido otros autores católicos un conocimiento "inmediato" de Dios, realizado a la luz de la inteligencia, o, en otras palabras, una "experiencia consciente" de la "presencia" de Dios, ya sea en las creaturas, ya principalmente en el alma. Argumentos de este género pueden verse en San Agustín, San Buenaventura[9], varios místicos de la Edad Media, y entre

[9] Como es sabido, notables intérpretes de San Agustín consideran que todas las pruebas agustinianas de la existencia de Dios, aun aquellas que se

los filósofos más modernos, Pascal, Gratry, Newman. No faltan autores actuales que demuestran la existencia de Dios por el análisis de ciertas experiencias humanas, en las cuales se halla ya implicada la percepción del Absoluto e Infinito. Estos argumentos equivalen, según nuestra opinión, a la "percepción inmediata", sostenida por los autores clásicos como San Agustín y San Buenaventura. Han afirmado la existencia de Dios por el análisis del dinamismo de la inteligencia, el P. José Maréchal[4]; por el análisis de la acción, Maurice Blondel; por una percepción emocional inmediata, Max Scheler; por el análisis de nuestra esperanza, Gabriel Marcel; por la experiencia de nuestra "interioridad objetiva", Michele F. Sciacca; podría fácilmente presentarse un argumento por el análisis del dinamismo de la libertad; por la experiencia del ser, son no pocos los filósofos modernos que llegan a la afirmación de Dios, implicada en dicha vivencia metafísica.

---

refieren a la experiencia y a la intuición de las ideas, se reducen a un discurso o raciocinio, fundado en la razón suficiente. De esta manera, la prueba agustiniana debería reducirse a las racionales o discursivas. Cayré, acercándose más al pensamiento de San Agustín, ha explicado su prueba de la existencia de Dios por una "intuición mediata", la cual, sin embargo, siempre se funda en una ilación por medio del principio de razón suficiente. A nosotros nos parece más obvia, de acuerdo con el conjunto de los textos, la interpretación de Hessen, en su punto central, es decir, en cuanto sostiene la intuición o percepción inmediata de Dios, como única que se adapta a los textos agustinianos. Por nuestra parte hemos analizado algunos textos de San Agustín, y creemos que tanto la teoría de la iluminación, como los textos fundamentales sobre la existencia de Dios, sólo pueden interpretarse en el sentido de una verdadera intuición, y, por tanto, percepción inmediata de la presencia de Dios en el alma. Véase nuestros estudios en "Arqué" (Revista del Instituto de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Córdoba, Argentina): *La interioridad agustiniana y la In-sistencia*; y también en *Ciencia y Fe* (Facultades de Filosofía y Teología, San Miguel, octubre-diciembre, 1954); *La interioridad agustiniana en "Los soliloquios"*. Sobre San Buenaventura, véase el estudio que le dedicamos en *La persona humana*, segunda edición, págs. 166-175.

[4] Con respecto a Blondel y Maréchal es discutible si en realidad trabajan sobre un conocimiento inmediato o una ilación implícita. Creemos, por nuestra parte, que el valor de sus afirmaciones estriba principalmente en un conocimiento experimental, en particular tratándose de Blondel, quien tanta desconfianza ha mostrado sobre el conocimiento discursivo y abstracto.

Querríamos, en las siguientes líneas, concretar el aporte que la *experiencia in-sistencial* puede significar para el conocimiento humano sobre Dios, especialmente a modo de una prueba de su existencia. Por cuanto hemos dicho hasta ahora, y sobre todo cuando trazamos los rasgos generales de la intuición in-sistencial y cuando hablamos de la esencia del hombre, pudimos ver ya la íntima relación que existe entre la experiencia in-sistencial del hombre y de la existencia de Dios. Nuestro objeto, al presente, es aclarar en análisis más prolijos, circunstanciados y metódicos, la naturaleza de nuestra experiencia in-sistencial, en orden al problema de Dios.

I. La experiencia in-sistencial y nuestro conocimiento de Dios

Ante todo, debemos resumir los análisis que hasta ahora hemos realizado sobre nuestra in-sistencia, para que nos sirvan de escalón inmediato al problema que ahora nos preocupa.

1) *Interiorización.*

Nuestra primera y original experiencia in-sistencial la hallamos en la "interiorización". De vuelta de la ex-sistencia entre los seres exteriores a nosotros, en los cuales nos hallábamos como perdidos a nosotros mismos, nos encontramos al retirarnos a nuestro interior. En la interiorización nos recuperamos nosotros mismos, "en" nosotros mismos. Estamos ya "en-nosotros", "in-sistimos". Esta experiencia de nuestra in-sistencia, que se descubre en la interioridad, la hemos visto cumplida en una interioridad no solitaria, cerrada sobre sí misma, sino "abierta", por cuanto nuestra interferencia con el mundo y con las demás personas como "prójimos" nuestros, nos daba una co-sistencia, y más todavía una inter-in-sistencia, que nos sumergía en una experiencia común. Dicha experiencia era,

por cierto, la condición plena del encuentro de sí mismo. Entonces el "yo" surge en toda su autenticidad, en toda su plenitud y en toda su integración del conjunto de nuestras experiencias humanas, reconociéndose a sí mismo plenamente, en relación con el mundo y con los otros seres; "frente" a ellos, como subjetividad, pero al mismo tiempo "con" ellos y "entre" ellos. Podemos decir que en esta experiencia íntegra in-sistencial, el "yo" da de sí mismo todo lo que puede. Es su experiencia auténtica por excelencia.

2) *Experiencia infinito-finita del "yo"*.

Pero al llegar a esta plenitud de conciencia, desde el fondo mismo del "yo" experimentamos la esencial limitación, insuficiencia, contingencia, finitud del "yo mismo". El "yo" no se basta a sí mismo, se siente insuficiente, sin fundamento en sí para ser como es y lo que es y lo que aspira a ser. Es lo que los filósofos designan con una sola palabra sumamente expresiva: "contingencia". Esta experiencia de la contingencia le da al "yo" la experiencia de que en sí no tiene sentido alguno, de que le falta su íntimo sentido, apoyo y razón de ser.

Pero la experiencia de la contingencia no la encuentra el "yo" en su percepción in-sistencial solitaria, sino que la encuentra en su experiencia global con las otras cosas del mundo que lo rodea. Hemos visto antes que su experiencia es una "inter-in-sistencia"[6]. Ahora bien, tanto en la experiencia de su existencia mundana, como en la experiencia más profunda y vivida del ser que hemos denominado el "nosotros", el "yo" tiene la experiencia inmediata de la limitación, de la insuficiencia, de la contingencia. Tanto a sí como a los otros, como al mundo y al conjunto de toda esta experiencia cósmica, los experimenta y los vive como "limitados" y "contingentes". Por lo mismo, no encuentra

[6] En el capítulo anterior, *In-sistencia y prójimo*.

en ellos una razón definitiva de su ser, no encuentra un sentido, no encuentra un fundamento en el cual pueda reposar tranquilo. Esta percepción de la finitud y contingencia en todo el ámbito de la experiencia in-sistencial, que hasta ahora hemos analizado, es ya una especie de "resonancia de lo infinito". Es lo que suele llamarse una "ausencia-presente del infinito". Pero, ¿cómo llegar hasta el Infinito mismo? ¿Cómo llegar hasta lo Absoluto, más allá de la contingencia?

3) *Estímulo de búsqueda del Infinito.*

Esta falta de sentido que el hombre encuentra en su propia in-sistencia despierta en él una inquietud, una in-satisfacción, que le persuade no estar tocando el fondo de su in-sistencia misma, y le despierta el apetito de un más allá, una especie de "apetito del Infinito", señalado con unanimidad por todos los filósofos que se han dedicado a analizar las experiencias interiores del hombre. La in-satisfacción del hombre en sí, su inquietud, mientras no sale de sí y de las cosas finitas, es un tema que se repite sin excepción en todos los grandes espíritus que han descrito las vivencias concretas del hombre. Experimentamos y vivimos nuestra in-sistencia finita y contingente, y no nos satisface. Vemos que lo que tenemos podemos perderlo de un momento a otro; lo poseemos con una precariedad que nos abruma y no nos satisface lo que poseemos. Los seres finitos, los bienes finitos, las verdades finitas, todo acaba por despertar en nosotros la in-satisfacción y la inquietud, y consiguientemente la "búsqueda del Infinito" y del Absoluto. Es como una especie de flecha que está en la dirección del Infinito.

Pero estar en la dirección no es todavía la seguridad de que exista, de que en alguna manera lo poseemos realmente: la flecha nos indica el camino, pero no nos asegura de que el término sea algo real. Podría todavía, en virtud de esta flecha desnuda, creerse que el hombre ha sido lan-

zado a un mundo sin sentido, y que esta flecha es, al fin y al cabo, una ironía o un sarcasmo irracional en la existencia del hombre. Volvamos, pues, sobre la experiencia íntima del ser del hombre, sobre su experiencia in-sistencial, para ver si podemos continuar hasta el fin de la dirección que la flecha misma nos marca. Porque esta inquietud no nos deja tranquilos, y nos obliga a descender todo lo posible en nuestra búsqueda, hasta saciarnos, hasta tocar el fondo último de nuestra experiencia y ver si ahí termina todo en lo puramente contingente.

Sin duda que, apoyándonos en la dirección hacia el Infinito, marcada por esa flecha, podemos construir un argumento de tipo racional, deductivo, para demostrar la existencia real de tal Infinito, Dios. Esas tendencias innatas, necesarias e irresistibles, tienen un sentido que sólo en la realidad del fin a que tienden puede cumplirse. Aplicando el principio de finalidad, llegamos fácilmente por medio del raciocinio hasta Dios. Pero ahora nos preguntamos si es posible, aun sin recurrir al raciocinio, y dentro del método concreto con que hemos ido analizando nuestra experiencia in-sistencial, descubrir una "realidad" más profunda que la "mera dirección", esto es, el punto a donde esa misma dirección nos está empujando: en una palabra, el terreno ya de lo Absoluto, en que se apoya nuestro ser contingente.

4) *Hallazgo de lo Absoluto: de la "in-sistencia" a la "in-Sistencia".*

Ante todo, debemos al lector una nota sobre nuestro método. Tal como enfocamos el presente análisis, hemos de fundarnos en los "hechos", y no en el "raciocinio", pues, con éste, efectuamos un estricto trabajo discursivo. Si tenemos o no tenemos una experiencia de lo Absoluto es un hecho, y, tratándose de una experiencia, lo único o lo principal que debemos señalar es *si de hecho se da o no se da.* No vamos, pues, a buscar ahora razones *a priori*

sobre la posibilidad de tal hecho, ni vamos tampoco a descartar de inmediato las dificultades *a priori* que en general se elevan contra la posibilidad misma de esta experiencia. Con prescindencia de todas las razones o dificultades *a priori*, lo que importa, ante todo, es consignar *si el hecho se da en la realidad.* Éste es nuestro objeto, y a ello se dirige nuestro método, que será, exclusivamente, un *análisis de la experiencia.*

Por la misma razón, no vamos tampoco a respaldar, de inmediato, con autoridades ajenas nuestras afirmaciones. El valor de la experiencia no está de suyo en que lo haya dicho San Agustín o San Buenaventura. Se apoya con exclusividad en que *de hecho sea percibida.* San Agustín pudo tener una experiencia de que carecemos los demás mortales, y hablar según su experiencia. Ahora se trata de ver si, en el fondo de la misma experiencia humana, en nuestra esencia in-sistencial "común a todos los hombres", aparece también, como un hecho, esta presencia del Absoluto, que fundamentaría de inmediato nuestra esencial finitud y contingencia.

Entremos, pues, en este análisis de nuestra íntima e integral experiencia humana, condensada en el fondo del "yo". Ahora bien, nosotros vemos en ese fondo último del "yo" contingente y finito un nuevo elemento, un terminarse el "yo" y comenzar algo en que el "yo" se siente apoyado, algo así como un "punto de contacto" en que se apoya todo el ser del "yo", al modo como la esfera se apoya sobre una superficie segura, sólida y definitiva. El "yo" se encuentra, de esta manera, abierto a un "fundamento ulterior" de sí mismo, en el que se "siente" apoyado. Está en él, y en él encuentra una estabilidad definitiva, que sacia del todo su inquietud. Ha encontrado aquello que era, consciente o inconscientemente, el fin de su búsqueda. Esto es lo que llamamos la "*Sistencia*", porque ésta ya "no-está-en otro", es lo Absoluto, que "es" o "está-por-sí-mismo". El hombre, en cambio, se encuentra "en Él", apoyado desde el fondo de su ser en Él y toda su realidad

humana fundada en Él. Para explicar esta experiencia, mejor aún que la comparación de la esfera apoyada sobre un plano, sería la de una esponja sumergida en el mar: toda ella apoyada y a la vez empapada por el agua. El hombre, pues, en esta experiencia en que desde el fondo mismo de su "yo" encuentra una "abertura hacia el Infinito", un apoyo total en el Infinito, pasa de ser una mera in-sistencia a encontrar su realidad última, que es la de "estar-en-Otro", "estar-en-el-Absoluto", "estar en lo que está por Sí", esto es, "estar-en-la-Sistencia", ser "*in-Sistencia*". Ésta es la última esencia del hombre, en la cual se hálla ya implicada la experiencia de la Sistencia misma, del Absoluto.

Hemos expresado en términos filosóficos esta experiencia in-Sistencial del hombre. Pero debemos ahora señalar con más detención cómo en realidad el Absoluto deja sentir su presencia en el hombre, a fin de que esta primera descripción pueda ser comprobada y registrada con más facilidad. Examinemos, para ello, aquellos momentos y aquellas experiencias concretas de la vida humana en que puede ser mejor percibida, en el fondo del alma, la presencia del Absoluto como apoyo, último sentido y fin de ella.

a) *Momentos culminantes de la vida humana.* — Siempre que el hombre se halla en algún momento culminante de su vida, ya sea por la prosperidad o por la desgracia, sacudido hasta el fondo de su ser, en medio de una tempestad en que su vida peligra, en una enfermedad que amenaza su existencia, en un gran momento de dicha que lo llena de plenitud y lo hace desbordar de felicidad, cuando el gozo o las lágrimas, la esperanza o la desesperación llegan al paroxismo, entonces el hombre "siente", "experimenta", "vive en su conciencia" que *algo*, que está por encima de él y de lo cual se siente dependiente en su intimidad, *algo*, que es absoluto y que lo llena en todo su ser, se deja sentir en el fondo mismo de su alma con una presencia que ayuda, sostiene, anima, da sentido, y

en último término, explica y funda toda la realidad humana. Es la exclamación espontánea del "Dios mío", que en mil formas el hombre pronuncia instintivamente. Es como el relámpago, que surge de repente en medio de la tempestad y que ilumina por un momento el horizonte, mostrando al hombre que no está solo, que no se halla perdido y que tiene su camino y su salvación. En estos momentos, en que la concentración de la realidad de un hombre se halla en su máximum, es cuando puede percibir mejor, o por lo menos con más relieve, esa realidad que se le hace presente. Es una verdadera "experiencia del Absoluto", que se nos impone en la plena luz de la conciencia, más allá o antes de todo raciocinio y con anterioridad a todo discurso.

b) *En la meditación y en el recogimiento.* — Pero no solamente gozamos de esa experiencia, como un privilegio, en medio de la tempestad, o como una tabla de salvación en los momentos de naufragio, sino también en otros momentos de serenidad y de calma, en que podemos mirar, a través de las aguas, hasta el fondo de nuestro ser. En efecto, son frecuentes, en la vida del hombre, que es por esencia un ser reflexivo, ciertos momentos o estados de particular recogimiento, ensimismamiento, en los cuales realizamos espontáneamente una meditación sobre lo que es nuestro ser y nuestra vida. Acallado el murmullo de las cosas exteriores que nos distraen, quedamos interiorizados de veras en nosotros mismos, y comenzamos a mirarnos y a estudiarnos, queriendo captar *todo* nuestro ser. Entonces, volvemos a sentirnos como "sobrecogidos" por nuestra contingencia y por la impresión de "apoyo necesario de esa contingencia en *algo absoluto y definitivo*". Ese *algo* surge más bien como un *Alguien*, con el cual entablamos una conversación interior, y al cual nos dirigimos y en el cual hallamos el descanso, el sentido y la tranquilidad plena de nuestra vida. No se trata de un discurso, ni de un raciocinio; se trata de un percibir y de un sentir y experimentar en nuestro interior este fondo de solidez ab-

soluta en que nos movemos. Estos momentos de recogimiento y de meditación (que no se realizan necesariamente en el templo, aun cuando sea su ambiente el más apropiado) pueden acontecer en la casa y aun en la calle, en el trabajo y en el descanso. Son por excelencia "encuentros serenos del hombre consigo mismo y con su vida"; puede entonces "ver" claro en el fondo de su alma y sentirla apoyada en este último fundamento de su existencia.

c) *Dinamismo interior del espíritu.*—Tanto en los momentos culminantes de la vida humana como en la meditación y recogimiento que a veces alcanzamos en plena serenidad en nuestra existencia, la experiencia es a la vez religiosa y metafísica, aunque es necesario confesar que se realiza predominantemente en un ambiente de religiosidad. Esto no resta fuerza alguna a su valor real, ya que se verifica a la luz plena de la conciencia, y no en uná forma instintiva e irracional. Hay otras experiencias, en las cuales predomina la *experiencia metafísica,* aun cuando toda experiencia del absoluto está siempre teñida de cierto ambiente de religiosidad.

Nuestra *actividad espiritual* es también muy propicia a revelarnos la presencia del Absoluto. Esta actividad tiene múltiples aspectos, y de aquí que los análisis de ella puedan también multiplicarse. Hay que tomar cada uno de estos procesos espirituales del alma y ahondar, no sólo en su sentido, sino en su realidad, para captar todos los elementos que su experiencia puede darnos, elementos olvidados con frecuencia por un análisis que se detiene en lo superficial o que está preocupado con otros problemas o aspectos psicológicos, metafísicos o lógicos de la actividad interior de la conciencia. Las actividades fundamentales del alma son las de entender, querer y sentir. Y en cada una de estas actividades, en el dinamismo de las facultades que les corresponden, inteligencia, voluntad y sentimiento, se han realizado análisis tendientes a mostrar cómo cualquier acto del entendimiento, de la voluntad,

de la libertad y del sentimiento, vividos en su plenitud, implican una *experiencia del Absoluto*.

En su dinamismo, *la inteligencia* tiende a la verdad y capta las verdades finitas. Pero hay dos elementos en esta captación o experiencia de las verdades finitas que le abren el horizonte hacia una *Verdad* trascendente: en primer lugar, la verdad finita, en cuanto tal, no satisface, no sacia plenamente la tendencia intelectual. Aparece así, de inmediato, en cada captación de la verdad finita la "*flecha*" de orientación y de búsqueda de una Verdad absoluta. Nuevamente aquí puede insertarse el proceso deductivo, y formar un argumento "racional" para demostrar que esta tendencia a la Verdad infinita no puede ser frustrada. Estaríamos ante una "prueba racional" de la existencia de Dios fundada en el dinamismo de la inteligencia, tomada ésta como algo contingente que no se explica por sí mismo. Pero en el método que ahora utilizamos de la "experiencia concreta" podemos hallar otro elemento que nos muestra la *presencia inmediata* del Absoluto en la experiencia, en la captación de la verdad finita por el entendimiento. Esta verdad, y toda verdad, se nos muestra fundada e inserta en algo absoluto, que es lo que le da consistencia y sentido: la *Verdad absoluta* tiene su *presencia fundante en toda verdad relativa y limitada*. Esta presencia fundante es precisamente la captación del Absoluto en el dinamismo de la inteligencia que aprehende la verdad.

El mismo proceso experimental podemos señalar en la *voluntad* que tiende y capta los bienes finitos, pero de inmediato queda insaciada en éstos, y se halla impelida a la búsqueda de su fundamento: el *Bien Absoluto*. La experiencia del bien finito se diluye, en cuanto tal, si no se la percibe inserta en el Bien Sumo, Infinito, Definitivo, Fundante de todo bien finito y de sus experiencias.

Lo mismo se diga del *sentimiento*, ya se lo considere una facultad de la belleza, ya se le atribuya una función más general destinada a captar la manera de ser y de estar del "yo" y de su actividad: el *sentirse de esta o de otra*

manera, con el estado que este sentirse implica. Tanto si se trata del sentimiento de una belleza finita o de un bienestar finito, ambas experiencias nos revelan a la vez su fundamento último, si no quieren dejar de ser tales experiencias.

El mismo proceso podemos señalar sobre otras actividades características y fundamentales del hombre, implicadas en el dinamismo de su naturaleza humana: tal es, por ejemplo, *la libertad.* Así como se ha señalado la presencia del Absoluto en el análisis del dinamismo de la inteligencia en su captación de la verdad, de la voluntad como tendiente al Bien y del sentimiento como trasparencia de nuestro modo de ser, así también podría dilucidarse la experiencia de la libertad, como conteniendo el elemento necesario de inmediata conexión con el Infinito y de fundamento por el Ser Absoluto. La libertad, lo más íntimo y más subjetivo del hombre, es, a nuestro parecer, la que más determinadamente nos une a lo Absoluto. La experiencia de nuestra libertad lleva en sí la experiencia de su conexión con la libertad y con la voluntad de un Ser Absoluto y Personal. Este elemento es vivido en el acto consciente de libertad, vivencia directa que no es anulada, sino confirmada por un proceso ulterior de raciocinio.

Muy en relación con la libertad está la experiencia de nuestra *conciencia moral.* Es un hecho universal la experiencia *innata de nuestra obligación moral.* Tanto el niño, como el adulto, si han llegado a una suficiente evolución mental, han de vivir sobre sí el peso de esta conciencia que les impone una *obligación determinada con un carácter de absolutez, que escapa a todo examen y evasiva contingentes.* El principio de esta obligación se nos impone en su forma de ley y de legislador, ya *con anterioridad a todo raciocinio.* La historia de los pueblos primitivos confirma esta experiencia cotidiana, que puede ser modificada y dirigida por ulteriores raciocinios y por una educación determinada, pero nunca anulada en el fondo. En reali-

dad lo que captamos como elemento definitivo de nuestra obligación moral es *su fundamento*, y este fundamento tiene el carácter de *Absolutez* y de *Personalidad*. Nuestra obligación se levanta ante un fundamento personal, un *Absoluto personal*.

Entre otras experiencias humanas podemos citar la de nuestro sentimiento o *conciencia de la esperanza*, modernamente analizado por Gabriel Marcel. En realidad se trata de una descripción parecida a la que acabamos de realizar sobre las otras actividades humanas. La esperanza es una actitud esencial al hombre, que nos impulsa a seguir el camino de nuestra vida en una dirección ascendente, a pesar de los obstáculos que continuamente se nos presentan al paso. Esta esperanza tiene en sí el sello de una seguridad e infrustrabilidad, y busca una quietud en la esperanza misma. Pero esta quietud de nuestra esperanza no se halla sino en el fondo de la esperanza en todos los seres contingentes y es el *fundamento "último" de ella*. De nuevo en nuestra esperanza "tocamos", "experimentamos" un fundamento último, lo *Absoluto*.

Terminemos este recuento de algunas actividades características del hombre con una referencia al *amor*. Hemos insertado antes la experiencia del amor como culminación en la experiencia del "nosotros"[4]. La solidaridad óntica que nos une intersubjetivamente con las otras personas (sobre todo cuando esta solidaridad afecta al núcleo más profundo de nuestra subjetividad, cual sucede cuando se vive con plenitud el verdadero amor) nos hace experimentar la "contingencia esencial" de esa inter-in-sistencia en que todos estamos comprometidos, y surge otra vez la inquietud y la necesidad de la búsqueda de su fundamento y de su apoyo último. Nos volvemos entonces hacia la realidad de nuestra experiencia y vislumbramos en el fondo de

[4] En el capítulo anterior, *In sistencia y prójimo*.

ella al "Tú" que fundamenta nuestra solidaridad, en el cual adquiere sentido y seguridad definitivas.

El proceso de profundización en la experiencia tiene siempre los mismos caracteres, que hemos señalado como dirección y etapas fundamentales de la experiencia íntima del "yo". En primer lugar nuestra *in-sistencia*; en segundo lugar la conciencia de la *finitud y contingencia*, de la precariedad e insuficiencia de nuestra realidad; en tercer lugar el hallarnos instalados, por una inquietud connatural, en una *dirección determinada*; y en cuarto lugar el *llegar al fondo de esa dirección* por una reflexión más profunda sobre nuestra experiencia originaria. Pero continuemos analizando otros aspectos de nuestra experiencia de lo absoluto.

d) *La experiencia metafísica del ser.* — Modernamente se ha puesto de moda hablar de cierta "experiencia metafísica del ser". La experiencia y la metafísica resultan incompatibles para el racionalismo y para otras filosofías que, sin admitir la etiqueta de racionalismo, consideran que el acceso a toda realidad metafísica, trascendente del mundo y de la experiencia sensible, no puede realizarse sino en virtud de un proceso de abstracción y por un rodeo del raciocinio. Sin embargo, un fuerte movimiento se ha dejado notar en estos últimos años en el sentido de una afirmación metafísica de la experiencia del ser, movimiento que parece haber echado definitivamente abajo las murallas que la tradición de tipo racional fue levantando entre experiencia y metafísica. Un ejemplo del terreno que ha ganado la "experiencia metafísica" en nuestros días nos lo ofrecen las actas del XI Congreso Internacional de Filosofía (Bruselas, 1953), el cual juzgó necesario dedicar una sección especial al tema de "Experiencia y metafísica". La mayoría de los trabajos que figuran en esa sección tratan abiertamente del tema en sentido afirmativo, y, por así decirlo, ya connatural al pensamiento moderno. Entre los autores que se deciden por la afirmación,

y analizan nuestra "experiencia metafísica del ser", figuran también varios escolásticos[7].

A nosotros nos parece que esta experiencia metafísica del ser es un hecho de conciencia, olvidado a menudo, pero que debe ser tenido en cuenta, por cuanto posee una riqueza de elementos de primer orden para la filosofía en general y para una serie de problemas humanos en particular. Entre éstos debemos ahora señalar el aporte de la experiencia metafísica del ser a la experiencia del Absoluto, notado por casi todos los autores que han colaborado en la sección citada del Congreso de Filosofía de Bruselas. Las líneas generales del análisis son las mismas en casi todos ellos. En realidad, dicha experiencia y su análisis coinciden con las experiencias y análisis de otras actividades y situaciones de nuestro "yo", que hemos anteriormente señalado. En efecto, la experiencia metafísica del ser se realiza ante todo a través de la experiencia del "yo". El "yo pienso" de Descartes es en verdad una experiencia que se refleja mejor por el "yo existo". La plena conciencia de la realidad, del ser del "yo", percibida en esta experiencia concreta, nos revela en primer lugar nuestro ser contingente, individual. Pero esta experiencia no se limita a nuestra individualidad. Sin contar que la experiencia del "yo" incluye también, según hemos visto[8], la experiencia del "mundo" y de los "otros" (ampliando el campo de experiencia del ser del "yo" a un conjunto de seres), en la misma experiencia del "yo", no sólo percibimos su individualidad, sino también el carácter de *necesidad* con que se halla ligado a otras características de *la realidad en cuanto tal*. Esta percepción de *la realidad en cuanto tal* es una percepción *del ser en cuanto tal* del fundamento *inmediato* de mi "yo" individual, interno e inmanente al

[7] Así, v.gr., C. Fabro, *L'esperienza metafisica dell'essere*; A. De Coninck, *Expérience et métaphysique*, Actes du XIème. Congrès Internationale de Phil., vol. IV. Ed. E. Nauwelaerts, Lovaina, 1953.

[8] En los dos capítulos anteriores *In-sistencia y mundo*, e *In-sistencia y prójimo*.

mismo "yo", por lo que lo llamo ser y lo distingo del no-ser. Esta última etapa de la experiencia del "yo" tiene el carácter *metafísico, trascendente,* de la realidad en cuanto tal, en la que me hallo inserto. Y esta experiencia se amplía con la experiencia de la "inter-in-sistencia" con otras personas y de mi "co-sistencia" con el mundo. Percibo en dicha experiencia total el "fundamento común", la "realidad común" en que todos nos hallamos insertos, de la cual todos participamos, aunque en manera y en medida propia para cada uno. Este fundamento común no es otra cosa que la realidad en cuanto tal, en la cual se insertan, viven y se hallan sumergidos, como alimentándose y fundándose en ella todos los entes, comenzando por el "yo". Ésta es una *experiencia concreta del ser en cuanto ser,* de la realidad en cuanto realidad, no percibida por una mera abstracción, sino en una vivencia y en una experiencia concreta, individual y común: "in-sistencia" e "inter-in-sistencia".

Pero esta experiencia del ser en cuanto ser, de la realidad en cuanto tal, es muy *compleja.* En ella, ante todo, percibimos los "entes" con su carácter de individualidad y contingencia. La experiencia de lo contingente nos muestra a los seres y a mi mismo ser en el vacío, en la insuficiencia; de ahí la búsqueda del "fundamento" de los entes. Hallamos este primer fundamento en lo que hemos llamado el ser en cuanto ser: esa comunidad en "lo real", en la que co-existen todos los entes. Pero esta comunidad de lo real todavía no aparece en sí definitiva y fundamentada. *Nuestra experiencia ahonda más, y encuentra el elemento de apoyo definitivo del ser en cuanto ser, de la realidad en cuanto realidad: ese apoyo es "lo Absoluto del ser",* el elemento de absolutez que descubrimos en el ser mismo y que es el fundamento último del ser en cuanto ser, de la realidad en cuanto realidad, de toda realidad. Sin este elemento de nuestra experiencia del ser, queda en el vacío nuestra experiencia misma y retrocedería hasta la nada y hasta el no-ser. *Sólo cuando se halla en su completa*

línea experimental del ser, sólo cuando llega a lo Absoluto, descansa definitiva y seguramente. La experiencia metafísica del ser es, tal vez, la más característica para descubrir el elemento de lo Absoluto, implicado en nuestra experiencia humana, llevada a la luz de los análisis filosóficos.

e) Inmensidad trascendente del mundo material. — Hasta ahora hemos puesto el acento decididamente en el análisis del "yo" en su dirección in-sistencial. Hemos procurado analizar la experiencia de nuestro íntimo vivir y existir, aun cuando no la hemos desconectado en momento alguno de su co-sistencia con el mundo exterior y de su inter-in-sistencia con las otras personas; Pero, hablando de la experiencia de lo Absoluto, no podemos olvidar una de las experiencias humanas, señalada por filósofos y místicos de primer orden, en la cual se nos revela, a su manera misteriosa, pero a la vez elocuente, la presencia de lo Absoluto. Nos referimos al *mundo material*, cuyo lenguaje directo queremos ahora escuchar. El elemento en el cual se nos muestra en el mundo material de una manera característica la Trascendencia y lo Absoluto es la inmensidad en la belleza y en el orden y en la magnitud. La contemplación de la inmensidad de los cielos nos invita al raciocinio, o, mejor dicho, esa invitación nace ya de una *sacudida interior* producida por la inmensidad misma, que se nos entra por los ojos. El lenguaje de los cielos, el lenguaje de las montañas, el lenguaje del mar y de la belleza y del orden de la creación nos sobrecoge directamente. Nos habla, sin que le preguntemos, de lo Trascendente y de lo Absoluto, y nos lo impone, apenas prestamos atención a lo que directamente nos presenta. Una contemplación superficial nada nos dice, nos distrae y hace que nos perdamos en la exterioridad y en la particularidad de "esto" y "aquello". Pero la vista de conjunto y la vista profunda de la inmensidad de lo grande y de lo bello de la creación, y de la inmensidad y maravilla de lo pequeño y de lo microscópico, es una experiencia que no podemos evitar y que nos muestra, más allá de lo contingente y de lo limitado; más

allá del espacio finito y del horizonte infinito, una realidad infinita, un fundamento y un respaldo y un origen y una vida y un poder infinito, mostrándosenos *a través* de y *en* lo finito. No es un mostrarse abierto y claro, en el sentido de develarnos todo el misterio de lo Absoluto, Inmenso e Infinito. Pero es un mostrarse abierto y claro, en cuanto a la realidad de la presencia de lo Absoluto, Inmenso e Infinito.

Esta experiencia tiene un valor especial a la luz de la in-sistencia, tal como la hemos declarado, y creemos que tal es su verdadera realidad. En nuestra in-sistencia, el mundo exterior es una "condición" y un "despertar" de nuestra subjetividad, y nos sentimos compenetrados con él, porque somos "in-sistencias" encarnadas, co-existiendo materialmente, es decir, en la materia, con el mundo, y capacitados para tener la *experiencia total de la materia* en nuestra vida, que es a la vez material y consciente. Nada extraño que podamos captar la presencia misteriosa del Absoluto en el cosmos material, que es precisamente un lenguaje directo y adaptado a nuestra realidad de "in-sistencias encarnadas".

f) *Experiencia habitual y experiencia culminante.*— Como rasgo final, debemos señalar otra característica con que se nos presenta esta experiencia de lo Absoluto: la de su *habitualidad.* La hemos notado en ciertos momentos culminantes, o de especial recogimiento y meditación interior, y cuando atendemos, en una reflexión filosófica más profunda, al dinamismo interior de nuestra actividad espiritual. Pero no sólo tenemos una percepción de esa presencia de lo Absoluto en estos momentos especiales de nuestra vida y en la contemplación, que algunas inteligencias realizan en el plano filosófico estrictamente reflexivo, sino que esa percepción de lo Absoluto en la intimidad de nuestra experiencia es *algo habitual en la vida humana.* Porque habitualmente nos hallamos bajo el influjo de nuestras tendencias esenciales y, en nuestra vida cotidiana, esas tendencias, y el ejercicio que ellas implican, hacen

surgir con frecuencia algo de nuestras experiencias más profundas y excepcionales. En una forma, que podemos llamar más superficial, en el vaivén de nuestra vida cotidiana, bajo el influjo de nuestros sentimientos más o menos periféricos, de nuestras intuiciones diarias más o menos profundas, experimentamos la inquietud por la tranquilidad definitiva, por la satisfacción plena, el ansia de lo Infinito y lo Absoluto, más o menos manifiesta aun en nuestras acciones y vivencias triviales. En esta forma, ya sea de experiencia psicológica pura, o de experiencia psicológica característicamente religiosa, o de una reacción que responde a una íntima vivencia metafísica, estamos tocando el fondo de nuestro ser, y lo Absoluto en que él debe fundarse y lo "sentimos" fundado.

Podemos "reflexionar" sobre esta experiencia y adquirir una conciencia más plena; pero el hecho de la posibilidad de esta reflexión no hace sino confirmarnos que ya hemos adquirido la "conciencia directa" en nuestras vivencias directas del fondo de nuestro ser. De esta manera, *habitualmente estamos dominados por la presencia de lo Absoluto, experimentada en nuestras vivencias cotidianas.* Más o menos nos evadimos, más o menos nos perdemos en nuestras distracciones diarias, pero una y otra vez vuelve la experiencia a dejarse sentir, porque late habitualmente en el fondo de nuestra conciencia "in-Sistente".

Estamos en presencia de un hecho que explicaríamos nosotros de esta manera: las experiencias privilegiadas, profundas e intensas que vivimos en los momentos culminantes no son sino una intensificación más luminosa de nuestras experiencias cotidianas, menos intensas, más superficiales, pero fundamentalmente coincidentes. No descubrimos en aquellas experiencias privilegiadas algo que habitualmente no poseemos ya. Son una iluminación accidental, rápida y fortuita del horizonte real en que se mueve nuestro ser y nuestra vida; son una reverberación más refulgente de lo que existe de hecho en el fondo de nuestra experiencia, pero cubierto por una penumbra,

debido a la limitación psicológica de nuestra conciencia, que no puede atender con constancia y con resistencia suficiente a toda la riqueza de sus experiencias cotidianas; de aquí el hecho de que tantos fenómenos reales de nuestra vida psíquica se deslicen sin darnos cuenta hacia el subconsciente, para perderse o ejercer una influencia sorda en nuestra existencia.

5) *Análisis de los hechos.*

Hemos descrito, conforme al método que nos habíamos impuesto, algunos de los *hechos de experiencia* en los cuales sentimos y descubrimos el Absoluto porque se nos hace inmediatamente presente en el extremo límite de la intimidad del "yo", de su in-sistencia o inter-in-sistencia. Ahora vamos a analizar la forma en que el Absoluto se nos muestra y los caracteres con que se nos presenta en las experiencias que acabamos de describir.

a) *Afinidad.* — Ante todo, existe entre el "yo" y Aquello que se nos presenta como su último fundamento, cierta especie de "afinidad ontológica". Un cierto parentesco, una manera de ser, que muestra alguna semejanza entre el "yo" finito, que experimento por una parte, y lo Absoluto, que se me hace presente a lo íntimo del "yo" y de sus experiencias vitales más profundas. Es una especie de *reconocimiento*, entre ambos, de un rasgo, que, si no es el mismo, presenta ciertos parecidos, por lo cual nos atrevemos a llamarlo "afinidad" entre el "yo" y su fundamento último.

b) *Atracción.* — Otra característica de la experiencia del hallazgo del Absoluto en el "yo" es la que se realiza por una suerte y dentro de una especie de atracción, que experimentamos hacia eso Absoluto. Algo nos impele hacia Él, hacia su búsqueda y hacia el reposo en Él. Es un sentirnos atraídos, que experimentamos claramente, con simultaneidad a la percepción de su presencia sublime y fascinante.

c) *Actividad.* — De manera particular percibimos que estas experiencias se realizan por medio y en una *actividad mutua.* En nosotros, la presencia es un hallazgo activo, es un resultado del buscar y del tender. Pero, al mismo tiempo, el descubrimiento de la presencia divina en el alma no nos la muestra con una presencia pasiva, sino íntimamente activa e influyente dentro de nosotros. Hasta tal punto que nos sentimos del todo penetrados por esa actividad transformante, a la cual no podemos resistir, y que nos comunica a nosotros mismos cierta actividad e interno impulso. Esta experiencia de la presencia activa del Absoluto en el alma es uno de los elementos más característicos, fundamentales y determinantes de nuestro sentimiento de presencia. Es una de sus facetas más claras, que nos hace percibir con mayor precisión y certeza su fundamentalidad y la íntima influencia que deja sentir en todo nuestro ser. Es una experiencia de la causalidad infinita en el alma finita.

d) *Lo Absoluto.* — Pero la afinidad, la atracción y la íntima compenetración activa, que acompañan al hallazgo de la presencia divina en el "yo", se muestran siempre con otro carácter muy específico de dicha presencia, y también muy evidente y manifiesto: *la absolutez.* Este fundamento presente de nuestro "yo" y de nuestra actividad, esto que penetra y compenetra nuestro ser y nuestro obrar, se nos aparece y se nos impone como *lo Absoluto,* lo último, lo definitivo, lo que comprende y abarca todo, más allá de lo cual no puede haber nada. Y como Absoluto, es lo que está por sí mismo, precisamente *lo último.* Lo hemos denominado la "Sistencia", porque se nos presenta no como "en-otro" sino "en sí mismo", en todas las líneas en que puede ser percibido. De ahí la tranquilidad, la satisfacción y la seguridad plena del alma, y hasta el anonadamiento de sí ante Él; de ahí la compensación de la contingencia, de la finitud propia, con el apoyo en este último y absoluto fundamento del ser, de todo ser.

e) Lo misterioso. — Muy relacionado con el carácter de absolutez de esta presencia divina, percibida en nuestro ser contingente, se halla otro aspecto, también específico y esencial, de esta experiencia: la *misteriosidad.* Lo Absoluto reviste siempre el carácter de misterioso: lo misterioso sin atenuantes, que en forma abrumadora se presenta al alma, porque ésta no puede captarlo en su plenitud, presiente y siente la imposibilidad de atravesar todo el Ser de esta presencia. De ahí el sentimiento de veneración, de arcano, de respeto y de adoración que esa presencia impone y despierta en el alma. De ahí la diferencia esencial de la forma en que el "yo" y el "mundo" y los "otros" son percibidos en esta experiencia, en comparación con la percepción de la presencia de DIOS. Éste se nos aparece envuelto en su misteriosidad y oscuridad, velando, por así decirlo, su rostro, dejándonos sentir tan sólo su presencia, y su esencial carácter de Absoluto, misterioso, impenetrable, incomprensible.

f) Personal. — Lo absoluto y lo misterioso nos presentan a este último fundamento de nuestro "yo" como en esencia distinto y trascendente al "yo", a pesar de esa presencia íntima en la misma subjetividad e intersubjetividad de nuestro ser. Un abismo separa nuestro ser contingente percibido y el fundamento último, en cuanto a su manera propia de ser, en cuanto a su esencia ontológica. Pero esta esencial diferencia se acentúa y se aclara todavía más por otro elemento, siempre presente en las experiencias antes descritas: en efecto, este último fundamento de nuestro ser se nos presenta invariablemente como algo distinto del "yo", como otro centro subjetivo, como una subjetividad, y no una subjetividad cualquiera, sino la subjetividad propia de lo Absoluto, lo misterioso, una *subjetividad infinita.* Pero, por lo mismo, esta subjetividad nos hace percibir su carácter *personal;* y en el seno de esta experiencia nos vemos impulsados a dirigirnos hacia Él como a otra persona. Es un Tú, pero no un tú cualquiera, sino el Tú fundamento último de nuestra subjetividad e inter-

subjetividad, el Tú Absoluto y misterioso, al cual nos dirigimos, como el último fundamento del "tú" contingente que somos, y del "nosotros" contingente que experimentamos en nuestras vivencias inter-subjetivas. Un *Tú* con el cual experimentamos un tipo de inter-subjetividad especial, porque con Él no formamos la misma especie de inter-subjetividad que con los demás seres contingentes. Con éstos la inter-subjetividad se realiza por cierto en el *plano común de la contingencia,* en una igualdad de ser y de destino, en una verdadera solidaridad en que todos los miembros se hallan comprometidos con el mismo derecho. La relación de inter-subjetividad con el Tú Absoluto es distinta. No es horizontal, sino vertical, por así decirlo: de abajo a arriba y de arriba a abajo. Porque experimentamos una *esencial desigualdad* como aquella que existe entre el fundamento y lo que se apoya en el fundamento, entre lo que depende, y el principio de que depende; entre lo que es plenitud de subjetividad y de ser, y lo que es subjetividad y ser precarios. Por eso, entre el "yo" contingente y el "Tú" Absoluto, no puede existir un simple "nosotros", sino en un sentido muy restringido e imperfecto.

g) Expresiones insuficientes. — El análisis realizado hasta ahora nos ha permitido descubrir un conjunto de elementos en esta experiencia de lo Absoluto, que excluye con seguridad toda interpretación minimizante de la realidad experimentada. Entre estas expresiones debemos señalar algunas que se han utilizado clásicamente, y cuyo uso se presta a una grave confusión interpretativa de la realidad experimental. Tanto los filósofos como los místicos hablan del alma, algunas veces, como si la presencia de Dios apareciera en ella en forma de "imagen", "vestigio", "sombra", "ausencia presente", "destello", "reflejo", etc., de la divinidad. Estas expresiones muestran, sin duda alguna, *un elemento* de la experiencia que hemos analizado, pero ese elemento se halla del lado de la realidad del alma misma, de la subjetividad contingente en su estruc-

tura ontológica en sí considerada. Aquélla es ciertamente una imagen creada, un reflejo limitado, una sombra, un vestigio, etc., de la realidad infinita de Dios. Pero esta experiencia de lo Absoluto en el alma nos trae *algo más*, y no sólo el reconocimiento de lo que el alma es como imagen, sombra, vestigio, etc., de Dios; nos ofrece otro *elemento nuevo* y distinto que es la *presencia eficaz y actuante* del Absoluto mismo en el fondo del alma. El carácter de absolutez, de misteriosidad, de subjetividad infinita, plena y última de esa presencia que experimentamos y en la cual nos sentimos afincados, no es imagen, vestigio y eco, sino que es realidad misma, distinta de nuestra realidad. La imagen y el vestigio es nuestra misma realidad subjetiva. Pero experimentamos algo distinto de nuestra realidad, algo con lo cual entablamos un "diálogo interior", y eso no es el "vestigio" al cual no nos dirigimos, ni la sombra ni la imagen, que no nos contesta, ni es activa, como sombra e imagen, sino esa otra *realidad* vivificante y actuante y abrumadora, por su absolutez y misteriosidad, que se nos hace presente en nuestro interior.

h) *Experiencia o raciocinio.* — Mucho menos aceptable nos parece todavía la explicación que de esta experiencia, a la vez religiosa y metafísica, de lo Absoluto, que acabamos de describir y de analizar, nos dan los partidarios exclusivos del método racional discursivo para probar la existencia de Dios. Según ellos, este sentimiento de presencia, esta experiencia religiosa profunda del hombre, este sentir a Dios en sí y en las cosas, no es lo que nos da de inmediato la experiencia, en la cual sólo percibimos lo contingente y como contingente, sino que es fruto de un raciocinio, por el cual nos elevamos de lo contingente a lo Absoluto, de lo finito a lo Infinito, de las creaturas al Creador. Lo que sucede, nos dicen, es que este raciocinio es tan fácil que lo realizamos en una forma espontánea y rápida, de modo que no advertimos el proceso mismo de raciocinio que realizamos, y nos "parece" hallarnos ante una percepción directa, ante una influencia y presencia

inmediata de lo divino en nosotros y en los demás seres creados. Este dinamismo se explica por los resortes íntimos que Dios nos ha dado, por nuestras facultades que automáticamente trabajan sobre los datos de la experiencia, y efectúan los procesos cognoscitivos correspondientes, entre los cuales el último, y el que en definitiva nos lleva a afirmar la existencia de Dios, sería ese raciocinio fácil y connatural, en el cual consiste en última instancia toda prueba racional de la existencia de Dios.

Creemos que ante la descripción de los hechos antes enumerados, y ante el análisis del contenido de la experiencia en tales hechos, la explicación de estas experiencias por un proceso racional no puede tener lugar alguno, sino que es una deformación de la experiencia tal como se nos presenta. Todos los elementos arriba señalados, todos los hechos antes enumerados son hechos de una "experiencia de presencia", "sentimiento de presencia", "percepción inmediata" del Absoluto y de su actuación profunda en el alma. Es desconocer la realidad de los hechos y los datos más elementales que esta experiencia nos ofrece, negar que se trate de una percepción directa y recurrir, en consecuencia, como último refugio, a un discurso, a un raciocinio, del cual en nuestras experiencias y vivencias religiosas y metafísicas de lo Absoluto no tenemos conciencia. Podemos, es verdad, más adelante, efectuar un raciocinio, que nos confirmará la experiencia directa, pero esto lo realizamos ya en un ulterior estadio, reflexivo, indirecto, que viene después de las vivencias que hemos descrito[9].

Nuestro método atiende ante todo a los hechos, a su descripción y análisis directo, que creemos es lo que corresponde tratándose de una experiencia.

[9] Como hemos indicado anteriormente, el argumento de razón, fundado en la causalidad y en el principio de razón suficiente, y partiendo de la contingencia de los seres mundanos, tiene para nosotros una evidencia innegable. Pero en este trabajo nuestra preocupación se limita a mostrar el valor de la experiencia inmediata, la cual en manera alguna deroga la utilidad y validez del argumento racional, sino que lo confirma y crea, además, un clima que permite captar mejor la evidencia de las pruebas racionales.

II. Dificultades y aclaraciones

La descripción y el análisis que acabamos de realizar de nuestras experiencias, en donde se aprehende en una forma concreta e inmediata la presencia de lo divino, por una especie de conocimiento por contacto, no son admitidas por un grupo considerable de autores, tanto entre los no creyentes como entre los creyentes. Por supuesto, todos aquellos que niegan la posibilidad y el hecho de una demostración filosófica, de cualquier tipo que ella sea, de la existencia de Dios, no admiten tampoco ni el hecho ni la descripción analítica que acabamos de realizar del mismo, en el caso de nuestras experiencias concretas. La dificultad que tienen, parte, por lo general, de una concepción teórica y *a priori*, que afecta a la vez a cualquier tipo de prueba de la existencia de Dios, ya sea la concreta, que nosotros acabamos de presentar, como la abstracta y racional, de los argumentos basados en un raciocinio. Contra uno y otro tipo de prueba suelen decir que de lo concreto, contingente y limitado no puede sacarse, ni por experiencia inmediata, ni por raciocinio, ningún elemento absoluto, universal e infinito. La conclusión, suelen decir, en todo argumento que intente llegar a la existencia de un ser Absoluto e Infinito, siempre va más allá de las premisas, lo que supone un sofisma. Éste radica en que es imposible hallar lo trascendente en lo inmanente, y Dios es por su esencia trascendente al mundo, al paso que nosotros, y todas las cosas mundanas, y todo nuestro conocimiento de ellas sólo aprehende elementos inmanentes al mundo[10]. Esta dificultad afecta por igual a los argumentos basados en la intuición, en la experiencia inmediata y concreta y en el raciocinio. Por nuestra parte, la respuesta

[10] En este sofisma se basa la dificultad de Kant, por ejemplo, contra toda demostración racional cosmológica de la existencia de Dios. Véase, en la *Crítica de la razón pura*, la "IV antinomia", y todo el capítulo III de la *Dialéctica trascendental*, en especial la sección V, donde se rechaza la prueba cosmológica (*a contingentia mundi*).

a este tipo de dificultad es mucho más sencilla que en el caso del argumento racional, en el cual se halla de por medio una deducción. Nosotros contestamos con "los hechos" a esta dificultad, que más bien procede *a priori*. Y siempre tienen un privilegio, de evidencia y de fuerza demostrativa, "los hechos" sobre las razones *a priori*, que no nos ponen tan de inmediato en contacto con la realidad como los hechos mismos. Por eso, a quienes nos objetan, en general, que no es posible el paso de lo contingente a lo Absoluto, de las experiencias concretas a lo trascendente, responderemos que los análisis anteriores muestran que *de heçho* percibimos lo divino y lo absoluto en lo creado y contingente, y que la presencia de Dios resuena en el alma en una forma indudable para quien atiende a ella suficientemente. Que reflexionen sobre sus propias experiencias, y "los hechos" les darán la respuesta a la dificultad acerca de la posibilidad misma. *A facto ad posse valet illatio*.

Además de esta dificultad general contra toda posibilidad de demostración de la existencia de Dios, se halla otro tipo de dificultades que en particular afectan al *método* que hemos seguido en nuestro trabajo, método de experiencia concreta, por el cual afirmamos una percepción inmediata de la presencia de Dios en el alma. Las dificultades vienen tanto de los no católicos como de los católicos. De éstos un grupo muy considerable, entre los filósofos y los teólogos, sostiene que la *única vía legítima* para probar la existencia de Dios es la racional discursiva y abstracta. Es natural que para ellos las pruebas fundadas en la experiencia, y toda percepción inmediata de Dios, ya se llame intuición o sentimiento de presencia, o percepción por contacto, no tienen un valor demostrativo tan evidente por sí solo para afirmar con certeza la existencia de un Dios personal. Vamos a considerar cuáles son las dificultades que desde este punto de vista suelen presentarse. Éstas son de dos clases: unas niegan, en una forma o en otra, el hecho mismo de nuestra experiencia; otras,

en cambio, proceden *a priori*, es decir, de ciertos "presupuestos" o "teorías", que hacen incompatible una percepción inmediata de la existencia de Dios. En realidad, las dificultades más serias son las que se dirigen contra el hecho mismo de la experiencia que hemos señalado. Las dificultades *a priori* presentan cierta debilidad congénita, porque se basan en "teorías", más o menos ciertas, con frecuencia sólo probables, y las "teorías" tanto ciertas como probables no pueden anular los "hechos"; lo que hay que hacer es buscar una concordancia entre la teoría y los hechos, si éstos existen en realidad suficientemente comprobados, pero en manera alguna negarlos.

1) *Dificultades contra el hecho de la experiencia.*

a) *Se niega el hecho.* — Lo primero que suele hacerse es negar el hecho mismo de la experiencia. "Yo, afirman, no tengo conciencia de tal experiencia, de tal percepción inmediata de Dios en mi alma. Ahora bien, dicen, si tuviéramos dicha percepción inmediata, deberíamos tener conciencia de ella. Si existiera un tal conocimiento o sentimiento «consciente» de la presencia de Dios, deberíamos darnos cuenta de ello". Nuestra respuesta a esta dificultad es muy sencilla: "En realidad, *usted tiene conciencia de tal experiencia* y de tal percepción inmediata de Dios; lo Divino está presente en el interior de su subjetividad, lo rodea y lo penetra. Lo que sucede es que *usted no atiende de manera suficiente a dicha experiencia.* Y, cuando atiende a ella, procura *interpretar los hechos conforme a teorías preconcebidas,* dando así una interpretación *inexacta* a los hechos mismos".

A esto nos responden que parece muy extraño tener una experiencia determinada, percibirla, y no interpretarla bien. Pero, por desgracia, esto le sucede al hombre con mucha frecuencia, y no sólo en este caso. En virtud de teorías abstractas preconcebidas, desfiguramos los hechos de conciencia más inmediatamente percibidos,. y llegamos

a afirmaciones teóricas que van contra la experiencia más elemental y el sentido común más común. Los ejemplos abundan, en la historia de la filosofía y en la vida cotidiana, en la ciencia y en el conocimiento vulgar. Sin duda que una de las experiencias más originarias, elementales y claras del hombre es "el hecho" de su libertad: experimentamos que decidimos libremente en ciertos actos de nuestra vida; la conciencia de la libertad se nos impone de esta manera fáctica, clara, evidente e irresistible; es universal en todos los hombres. Ahora bien, muchos autores escolásticos sostienen, y estamos de acuerdo con ellos, que esta experiencia es *inmediata*, es decir, que vivenciamos nuestro libre actuar, nuestro libre y activo decidir con la conciencia de nuestra posibilidad de decidir de otra manera. Esto es conciencia y experiencia de la *libertad presente* en nuestra actividad psíquica. Y, sin embargo, abundan los filósofos partidarios del determinismo, que niegan rotundamente la libertad en el hombre. Por lo general se fundan en razones *a priori*, en preconceptos materialistas, o idealistas, en un agnosticismo o en un panteísmo fatalista, dentro del cual no puede haber lugar para la libertad. Pero el hecho de la libertad es claro, y los que niegan la libertad poseen la misma experiencia de la libertad y obran en la misma forma como hombres libres, exigen de los demás que procedan como hombres libres, exactamente en la misma manera que nosotros afirmamos la libertad porque la aprehendemos de inmediato en nuestros hechos de conciencia. Nuestra respuesta, para aquellos que niegan la libertad alegando que no tienen conciencia de la experiencia libre a que nos referimos, es muy sencilla: "Dejen ustedes de lado teorías preconcebidas y atiendan a los hechos, y verán ustedes que en nuestras experiencias psicológicas y metafísicas más originarias, elementales y frecuentes, aparece claro el hecho de la libertad. Lo que sucede es que o no se atiende suficientemente a estas experiencias, dirigiendo la atención más bien a otras experiencias en que nos hallamos determinados, o, cuando se en-

frenta la experiencia directamente, se cierran los ojos para no ver su auténtica realidad, iluminándola con razones *a priori*, que deforman su lenguaje".

Lo mismo digamos de otras experiencias, no menos inmediatas, concretas y evidentes, negadas con harta frecuencia por muchos filósofos. Por ser también muy característico, pongamos el ejemplo de la percepción inmediata del "yo" como sujeto último, real y subsistente de toda nuestra actividad psicológica. Toda una escuela filosófica, el actualismo, niega la realidad de tal sujeto y la experiencia que tenemos del mismo. Se empeña en no reconocer más experiencia que la de nuestros actos, de la corriente de conciencia, formada por una actividad pura, sin sujeto de la misma. El fenomenismo llega a los mismos resultados. Y, sin embargo, nuestra "experiencia" es muy concreta y muy clara al respecto: no tenemos experiencias de actos puros, aislados, abstractos, sino que en concreto nuestra experiencia es de una "realidad pensante", no del pensamiento puro; de una "realidad que siente", y no de una sensación abstracta; de una "realidad que quiere y elige libremente", y no de un acto abstracto de querer y de libertad; experimentamos un sujeto ("yo") que quiere y se reconoce libre. La realidad del sujeto, del "yo", en nuestras experiencias psíquicas es percibida con tanta claridad y certeza que toda la actividad humana, el lenguaje, el pensamiento, nuestras relaciones con los demás se fundan en nuestra experiencia indubitable de la realidad de este sujeto, sin el cual nuestras experiencias individuales y colectivas resultan absurdas. A pesar de ello, ¡cuántos son los que niegan esta realidad y afirman que no tienen tal experiencia! Nuestra respuesta para ellos no puede ser otra: que atiendan más correctamente a sus propias vivencias, y que dejen de lado prejuicios teóricos y abstractos. Que dejen hablar a los hechos mismos, y que escuchen su lenguaje directo. En verdad que ante una experiencia tan clara de la realidad de la percepción inmediata del propio yo, aun cuando algunos afirmen que no tienen

tal experiencia, nosotros no podemos ponerla en duda. Lo mismo respondemos, pues, en el caso de la experiencia que estamos ahora analizando de la presencia inmediata de Dios en el alma. A los que niegan tal experiencia responderemos que ellos mismos la tienen, y que en ellos es consciente, pero que no *atienden suficientemente a sus propias experiencias*, tal como se producen en su misma conciencia.

b) *La experiencia sería sólo de algunos privilegiados.*— Otros conceden la "posibilidad" de tal vivencia, pero afirman que habrá podido existir en algunos privilegiados, como San Agustín o San Buenaventura, o en algunos otros dotados de temperamento místico, como entre los paganos, tal vez, Plotino; pero que es inaccesible, de hecho, para la mayoría de los mortales, y, por consiguiente, no puede ser un "argumento general y cierto" para probar la existencia de Dios ante el hombre común. La respuesta, después de cuanto llevamos dicho, es también sencilla. Las experiencias analizadas no se refieren tan sólo a "situaciones privilegiadas de algunos escogidos", sino a "situaciones comunes" a todos los hombres, y aun experiencias frecuentes y habituales en todos los que han llegado a un desarrollo psicológico normal; en una palabra, al hombre común. Los hechos descritos con anterioridad son elocuentes al respecto.

c) *El "hecho" del ateísmo.* — Finalmente, en el orden de los hechos que parecen anular la experiencia concreta de lo divino, podría oponerse también el "hecho" de que existan ateos. Si la experiencia es en realidad clara y evidente, no se explica que existan ateos. Ante tal experiencia, la negación de Dios resulta inconcebible. Mucho menos se explica que los casos de ateísmo hayan sido y sean frecuentes entre los hombres, así entre los que no gozan de ilustración, como entre los sabios y filósofos.

A la dificultad proveniente del ateísmo la respuesta puede ser múltiple, porque se trata, en realidad, de una dificultad compleja. En primer lugar, es necesario deli-

mitar con precisión la extensión y el carácter del ateísmo. Los ateos que se confiesan como tales constituyen una gran minoría entre los hombres. Las estadísticas nos lo confirman con claridad. Y esto, tanto si se trata del hombre común, como del que posee una elevada cultura[11]. La historia de la filosofía nos confirma que la mayoría de los filósofos de alguna significación han admitido, en una u otra forma, la existencia de Dios, y rechazado el apelativo de "ateo". Si, individualmente, el ateísmo resulta una minoría, colectivamente el ateísmo es inexistente, es decir, no hay sociedades que sean ateas. Hemos debido llegar al siglo XX para ver algunos intentos de los gobiernos por desterrar a Dios de la sociedad. Se han declarado los Estados ateos "oficialmente", pero la sociedad, como tal, ha seguido creyendo en Dios en su mayoría, al margen de las pretensiones ateas oficialistas.

Reducido a sus justos límites el ateísmo, respondamos ahora a la dificultad que su hecho innegable nos ofrece. Porque no negamos que de hecho existan ateos, y que algunos lo sean sinceramente, prescindiendo, por ahora, de si en ello tienen culpabilidad moral o carecen de ella. En primer lugar, lo que se seguiría del hecho de que algunos sean ateos, y, por consiguiente, que no tenga para ellos valor nuestra experiencia de lo divino, es que *no atienden de modo suficiente a tal experiencia*. Lo que decimos de aquellos que, aun admitiendo la existencia de Dios, niegan que tengamos tal experiencia, se puede decir, con mucha más razón, de los que hacen profesión de ateísmo, los cuales, por razones psicológicas comprensibles, están más predeterminados a negar o a desconocer y a no poner atención, por lo menos, a aquellos elementos de nuestra experiencia en que resuena algo divino, trascendente, absoluto. Hay, pues, ateos decimos nosotros, porque no

[11] En una de sus grandes confesiones, don Miguel de Unamuno exclama: "Porque también los demonios creen en Dios, y muchos ateos". *El sentimiento trágico de la vida*, EE. II, col. Aguilar, pág. 831.

atienden suficientemente a sus experiencias, y porque no las analizan con corrección.

En segundo lugar, el hecho del ateísmo no muestra que los ateos no tengan conciencia de tales experiencias. Al contrario, el ateísmo, tal como se manifiesta en muchos casos a nuestra observación, precisamente está demostrando que el ateo se halla *bajo la presión de esas experiencias* y lo que hace es rebelarse contra el lenguaje de ellas. El ateo siente la inquietud de la contingencia, siente el apetito del infinito, siente la nostalgia de Dios, pero por uno u otro motivo, se rebela contra Dios, que se le presenta en esta inquietud y en esta nostalgia. Las expresiones de ateísmo de Unamuno son características al respecto: se rebela contra esta experiencia de lo divino justamente porque él se siente contingente, porque él mismo no es Dios, y no puede tener, como Dios, su ser y su destino y su felicidad con horizontes infinitos en su propia mano. El ateísmo es con frecuencia una confirmación de esta experiencia de lo divino. En los momentos culminantes de la vida y en los momentos de meditación y de recogimiento y en los instantes de contemplación de la inmensidad trascendente a través del mundo físico, ante el lenguaje de los cielos y de las montañas y ante las experiencias de lo absoluto en el interior del alma, es precisamente cuando el ateo siente las mayores angustias y cuando su rebelión precisamente se acentúa más y más.

En conclusión, el hecho del ateísmo no es un argumento en contra de la evidencia de nuestra experiencia de Dios. Si se negara esta evidencia ante un hecho tal como el de que existan ateos y digan que no "tienen evidencia" de tal experiencia, debería también negarse la evidencia de los argumentos racionales, ya que son muchos los que, así ateos como no ateos, confiesan no tener tal evidencia, y niegan que ante ellos los argumentos racionales tengan validez para demostrar con certeza la existencia de Dios. Así como la afirmación de ateísmo por parte de algunos no nos quitan nuestra seguridad de que en verdad los argu-

mentos racionales tienen una evidencia para todo aquel que atienda como es debido a ella, de la misma manera el hecho del ateísmo no nos impide que consideremos como válida la evidencia de los hechos en que se nos muestra con claridad una experiencia de lo divino en el hombre.

2) *Dificultades "a priori" contra los hechos de experiencia.*

Pero, como hemos indicado, no sólo se presentan dificultades directas contra la experiencia, sino también dificultades *a priori*. Por lo demás, las dificultades *a priori* son de orden secundario, porque una experiencia no puede anularse sino negando la experiencia misma u oponiéndole otra experiencia que efectivamente la neutralice, si esto es posible. Cuando contra los hechos se esgrimen dificultades *a priori*, hay una presunción en favor de los hechos y contra estas dificultades, que se hallan sometidas a algún paralogismo, a algún defecto de lógica en la aplicación de los principios que las originan. Debemos, no obstante, hacernos cargo de ellas.

a) Desproporción entre la esencia de Dios y nuestro conocimiento experimental del mismo. — Lo primero que se nos objeta es que la esencia de Dios es infinita, y, por lo tanto, es desproporcionada a nuestra manera de conocer tan limitada. Esta desproporción nos está indicando que es imposible un conocimiento inmediato y directo de Dios. Ahora bien, la experiencia, tal como se ha descrito, aun cuando no se la considere como una intuición propiamente tal de Dios, sino con las limitaciones propias de una percepción por contacto, que nos da el sentimiento de presencia, pero no nos descubre, como en visión, la naturaleza del Ser presente, es, de todas maneras, un *contacto inmediato de nuestra facultad cognoscitiva con la realidad divina*, lo que supone "cierta" proporción entitativa, que no es contra la desproporción existente, por otro aspecto, entre la creatura y el Creador, lo finito y lo Infinito, lo contingente y lo Absoluto, etc.

Esta dificultad lo único que muestra de manera precisa es que nuestra inteligencia no puede conocer *plenamente* a Dios; ni siquiera puede conocerlo con claridad, *facie ad faciem*, por sus fuerzas naturales; y, en todo caso, nunca puede llegar a tener de Dios el conocimiento infinito, que es único "proporcionado" a la esencia misma de Dios. Pero en manera alguna prueba que nosotros no podamos poseer un "conocimiento imperfecto" de Dios, que está muy lejos de agotar la cognoscibilidad infinita del Ser Absoluto. Desde el momento en que sólo afirmamos ese "conocimiento imperfecto", no existe dificultad alguna, ya se trate de un conocimiento racional y discursivo o experimental e inmediato. Más aún, *a priori* podemos decir que tal conocimiento es posible y perfectamente comprensible, por cuanto si Dios es inteligible infinitamente, el hombre es inteligente aunque finitamente, y, por tanto, es muy comprensible que pueda conocer todo lo que es de suyo cognoscible, aunque de acuerdo con la propia capacidad de conocimiento, es decir, limitada, si se realizan las condiciones de presencia del objeto a la facultad cognoscitiva. En otras palabras, entre Dios y la creatura hay una desproporción entitativa ontológica y una distancia, en cierta manera, infinita de parte de Dios; pero, a la vez, existe también "cierta proporción" en cuanto así Dios como la creatura son seres, y en cuanto Dios es inteligible y la creatura está dotada de inteligencia y ordenada ontológicamente al Creador por su inteligencia, por su voluntad y por todo su ser. El hecho, pues, de la "desproporción" sólo prueba que no lo podemos conocer de manera plena, pero no que debamos carecer de todo conocimiento acerca de Dios. La dificultad la extienden, por lo demás, muchos agnosticistas incluso a las mismas pruebas racionales de la existencia de Dios, pues llevada hasta sus últimas consecuencias probaría que nosotros no podemos conocer de ninguna manera, ni directa ni indirecta, a Dios.

b) La simplicidad infinita de Dios. — Otra dificultad *a priori* presentada contra la intuición y contra toda percepción inmediata de Dios, aunque sea tan imperfecta como la que hemos descrito, procede de la simplicidad infinita de Dios. No pocos filósofos y teólogos arguyen que, dada la simplicidad de la esencia divina, no es posible ninguna intuición ni percepción inmediata de su realidad, que no perciba *toda su esencia* y, por tanto, no sólo la Unidad del Ser Divino, sino también su Trinidad. En consecuencia, toda percepción inmediata de Dios debe ser sobrenatural y del tipo de la "visión beatífica". Por esta razón, algunos teólogos católicos sostienen que ni siquiera los grandes místicos cristianos, en lo más elevado de sus éxtasis, llegan a tener jamás una visión *directa* de la realidad divina en sí, sino tan sólo de sus efectos creados; porque, sostienen tales autores, si los místicos tuvieran visión de la realidad misma de Dios, deberían tener, *ipso facto*, la "visión beatífica", por cuanto contemplarían de ser modo directo *toda* la esencia divina en su Unidad y Trinidad. A esto responden otros teólogos católicos, con mucho acierto a nuestro parecer, que pueden darse muchos grados en la visión de Dios y que, aun cuando en sí la realidad divina es simplicísima, pero, respecto de nuestra facultad, puede mostrarse con mayor o menor claridad y, por consiguiente, en mayor o menor grado, según la disposición subjetiva de nuestra facultad. Así como hay diferencias en la visión beatífica de los santos en el cielo, sin que ello obste a la simplicidad divina, de la misma manera puede haber gran diferencia entre la visión intuitiva de la gloria y la visión o percepción inmediata que se puede alcanzar en este mundo con el auxilio sobrenatural de Dios en los estados místicos. En consecuencia, muchos teólogos católicos sostienen que los éxtasis pueden ofrecer a los santos, en este mundo, una visión de la realidad misma de Dios que se les hace de inmediato presente[12]. Esta solución, en el

[12] Por la simplicidad de Dios, algunos teólogos llegan a negar que aun en los estados místicos sobrenaturales se tenga una percepción inmediata

orden teológico, nos abre paso también en el orden filosófico, ya que, aunque sea infinita la simplicidad de Dios, es posible una percepción muy limitada de la realidad divina y de su presencia inmediata, en un grado suficiente para que tengamos conciencia de que es presencia de lo Absoluto, pero no para que podamos sentir ni el influjo arrebatador que se experimenta en un éxtasis, ni mucho menos una intuición clara, y menos todavía la visión *facie ad faciem* de los bienaventurados.

c) El conocimiento propio del hombre es por abstracción y analogía. — Finalmente, otra de las grandes dificultades *a priori* contra cualquier percepción inmediata de Dios en el estado actual del hombre es que su conocimiento de todo lo "inmaterial" debe ser por "analogía de las cosas materiales" y por "abstracción". En razón de la unión del alma con el cuerpo, nuestra inteligencia sólo podría conocer directamente las cosas materiales. De aquí se sigue que todo conocimiento de orden inmaterial supone la "abstracción", los conceptos análogos y el raciocinio. La experiencia parece confirmar esta teoría del conoci-

o conocimiento intuitivo de la realidad misma de Dios presente en el alma; porque, arguyen, dado que Dios es simplicísimo, si se percibiese algo de su realidad, debería percibirse totalmente, y en tal caso se tendría la visión beatífica. Sin embargo, esta opinión es rechazada, con muy graves fundamentos, por otro grupo de filósofos, quienes aducen, con razón, que, dada la imperfección de nuestra facultad cognoscitiva, puede haber grados aun en el conocimiento de un objeto de suyo simplicísimo. Así habrá grados en la intensidad de la visión, y por tanto, en la penetración del conocimiento, entre los Santos, en la misma visión beatífica. Mucho más explicable es que una percepción o sensación inmediata de la presencia de Dios en el alma, en un éxtasis sobrenatural, perciba la realidad divina de inmediato pero con una claridad mucho más imperfecta que la que es propia de la visión beatífica; en consecuencia, es también muy razonable y explicable que en un éxtasis natural la percepción de Dios sea todavía más imperfecta, aunque inmediata, y que, finalmente, en la percepción habitual de la presencia de Dios, nuestro conocimiento del mismo, aunque sea inmediato, resulte muy imperfecto. Si el argumento de los primeros teólogos valiese, todo conocimiento inmediato de Dios debería percibir la esencia divina en plenitud, ya que la simplicidad de Dios es absoluta, y, en tal caso, se llegaría a una comprensión de la esencia divina por los bienaventurados, cosa que sólo Dios puede poseer. Véase P. Descoqs, S. I., *Praelectiones Theologiae Naturalis*, Beauchesne, París, 1932, t. I, sect. III, c. 1, art. IV, págs. 596-597.

miento por cuanto sólo conocemos en forma intuitiva los objetos materiales, y nuestros conceptos se hallan elaborados sobre la base del conocimiento de tales objetos materiales, individuales, concretos y extensos.

Es manifiesto que, según esta teoría del conocimiento, no sería posible, por lo menos sin una ayuda sobrenatural de Dios, ningún "conocimiento inmediato" de Dios mismo en este mundo, en el estado de unión del alma con el cuerpo, porque Dios es espíritu puro por excelencia y espíritu que trasciende infinitamente la materia. Sólo por medio de conceptos análogos, abstraídos de las cosas sensibles, y del rodeo de un raciocinio, podríamos llegar a conocer a Dios y a deducir sus propiedades esenciales.

Pero observemos que se trata de una dificultad más *a priori* que fundada en la experiencia misma. Concedemos que, una vez se ha elaborado esta "teoría" y se ha generalizado, no pueda admitirse, en buena lógica, una percepción inmediata de Dios. Sin embargo, debe tenerse muy en cuenta que nosotros hemos llamado la atención en el análisis de nuestra experiencia sobre "hechos", y, ante los hechos, las "teorías" *a priori* deben revisarse o ampliarse. Porque, en efecto, si se nos muestra el hecho de un caso de conocimiento de objeto espiritual por percepción inmediata, quiere esto decir que aquella teoría no puede admitirse en toda su generalidad. Y éste es el caso presente, a nuestro parecer. Por lo menos tratándose de la percepción del propio yo y de la percepción de Dios mismo, tan íntimamente presente a la facultad cognoscitiva, ésta no necesita de las especies abstractas para entrar en contacto intencional con su objeto. Estamos, en este punto, con San Buenaventura, quien en forma expresa señala estas dos excepciones[18]. Nosotros dejaríamos la puerta abierta

[18] San Buenaventura, que admite la teoría escolástica de la especie impresa, señala que tratándose de Dios y del alma dicha especie no es necesaria, y limita de esta manera la universalidad de la tesis escolástica del conocimiento por "especies": "Utrum omnis cognitio sit a sensu. Dicendum est quod non. Necessario enim oportet ponere quod anima novit Deum et se ipsam et quae sunt in se ipsa sine adminiculo sensuum exteriorum...

a cualquier otra excepción que se pueda comprobar de hecho. Una vez más, pues, aplicamos nuestro criterio de que las teorías deben dejar paso a los hechos y amoldarse a ellos.

No estará de más tampoco notar que la teoría de nuestro conocimiento por abstracción y analogía, al menos en la forma clásica en que se presenta entre los escolásticos, que son sus más autorizados defensores y expositores, no puede alcanzar el grado de la certeza, porque nos es imposible comprobar el proceso por el que realmente conocemos. Nos hallamos con certeza en posesión de conocimientos abstractos y todos los datos de nuestra experiencia nos muestran que los hemos formado por contacto con la realidad y en virtud de nuestras experiencias sensibles. Es un hecho que abstraemos y generalizamos, y estamos seguros de que estas abstracciones tienen un fundamento en la realidad. Pero el proceso psicológico de la abstracción no puede presentarse hasta ahora más que como una teoría, como una hipótesis que no hemos podido hasta ahora verificar, por falta de elementos experimentales. Es en tal caso evidente que si este proceso del conocimiento intelectual por abstracción de las especies impresas no se puede dar como cierto, no podemos en manera alguna generalizarlo con seguridad a todo modo de conocer de nuestra inteligencia, y deducir de ahí que no es posible el conocimiento de ningún objeto espiritual, inmaterial y trascendente, sino sólo por abstracción. En una palabra, no es posible afirmar, por lo menos con certeza y en toda su generalidad, que *todo* nuestro conocimiento metafísico debe realizarse por medio de la abstracción y de la analogía.

Quod omnis cognitio habet ortum a sensu, intelligendum est de illis quae quidem habent esse in anima per similitudinem abstractam". II Sent., d. 39, a. 1, q. 2; p. 904, Ed. Quaracci. En nuestra obra *La persona humana* hemos estudiado la prueba de San Buenaventura sobre la existencia de Dios, y creemos haber mostrado que se trata de un conocimiento experimental o inmediato (págs. 166-175).

Con lo cual entramos de modo insensible en un problema central en este punto, que es la capacidad de la experiencia como recipiente y portadora de valores metafísicos inmanentes a la experiencia misma. La clásica oposición entre experiencia y metafísica, muy común a los escolásticos, y agudamente acentuada por Kant, ha ido poco a poco perdiendo su fuerza. Hay algunas experiencias privilegiadas que por su complejidad y riqueza de contenido son portadoras inmediatas de valores metafísicos y trascendentes; hay experiencias que son con propiedad "metafísicas", por cuanto se realizan en un plano verdaderamente trascendente, dentro de los caracteres propios de la experiencia, es decir, se trata del conocimiento directo de un objeto concreto y presente. Entre esas experiencias figura, ante todo, la del propio yo, que trasciende el plano de lo mero material para adentrarse en un orden propiamente metafísico. Y son conocidos los análisis realizados, en orden a captar el ser en la experiencia del yo, incluso por un buen grupo de escolásticos modernos. Y en la experiencia metafísica del yo y del ser, también la del Absoluto. Esto hubiera sido inconcebible en tiempos de Kant, como lo es para muchos escolásticos que sólo admiten un salto, el de la abstracción y la analogía, entre la experiencia y la metafísica.

Una teoría del conocimiento debe ir teniendo presentes los hechos, para ampliar los propios horizontes del modo de conocimiento humano, tal como los hechos lo vayan requiriendo. A nuestro parecer, los hechos exigen que a los modos de conocimiento se incorpore también, además del proceso abstractivo y en algunos casos analógico, el modo de conocimiento inmediato intelectual de las realidades concretas materiales y espirituales. Completaríamos en esta forma la teoría del conocimiento de Santo Tomás de Aquino con la de San Agustín y San Buenaventura. Entonces, la teoría del conocimiento ya no sería una dificultad *a priori* contra una percepción inmediata de Dios.

3) *La doctrina de la Iglesia.*

Deberíamos ahora ocuparnos de otra dificultad que con frecuencia se presenta contra toda percepción inmediata de Dios, es decir, la intuición de Dios que defendían los ontologistas y que la Iglesia ha condenado. Pero en nuestra obra *La persona humana* hemos estudiado este punto con detención[14], y por ello sólo brevemente lo trataremos aquí. La Iglesia ha condenado la doctrina del ontologismo, el cual sostiene una intuición de Dios. Pero la intuición de Dios, según los ontologistas, tiene caracteres especiales, y particularmente implica una confusión del "ser abstractísimo e indeterminado" con el "Ser de Dios", y afirma que nuestra inteligencia no puede conocer ninguna cosa sino "en" esta intuición divina. La Iglesia ha condenado estos errores del ontologismo, pero al condenar su particular modo de intuición no ha declarado erróneas "todas" las intuiciones de Dios, todo tipo de intuición de Dios, mucho menos cuando ya no se trata de una "intuición" propiamente tal, sino de una percepción de la presencia divina, que difiere de la claridad propia de una intuición. La Iglesia no ha reprobado ni mucho menos la doctrina de San Agustín y de San Buenaventura y de otros grandes místicos, que hablan de este conocimiento inmediato de Dios como de algo natural en el alma.

Sin duda alguna que la Iglesia ha recomendado con encarecimiento y ha defendido siempre las pruebas racionales de la existencia de Dios, que parten de la contingencia del mundo y en virtud del principio de causalidad deducen la existencia de un Ser Necesario, Creador de

[14] En nuestra obra ya citada, *La persona humana*, págs. 176-180, hemos expuesto con alguna detención la doctrina de la Iglesia sobre las pruebas de la existencia de Dios y su condenación explícita del ontologismo. Y allí mismo concluímos que no vemos cómo pueda hacerse objeción alguna de parte de la doctrina de la Iglesia a la afirmación de una percepción inmediata, o de una evidencia inmediata de la existencia de Dios, por la presencia de Éste en el alma distinta de las doctrinas ontologistas, como es el caso de San Agustín, de San Buenaventura, y de los análisis que en este libro presentamos.

todas las cosas. Pero la percepción inmediata de Dios no implica la negación de estas pruebas, ni mucho menos. San Agustín y San Buenaventura las han utilizado. Tienen ellas un valor y una evidencia trasparente en sí mismas. Pero es necesario confesar que cuando se les une la prueba por la percepción inmediata de Dios, por el sentimiento de la presencia divina en la inteligencia y en el alma toda, entonces las pruebas racionales no hablan tan sólo a la inteligencia sino al hombre entero y descubren mucho mejor su verdadero valor y eficacia. De esta manera, lejos de oponernos a las pruebas racionales, las corroboramos, las reafirmamos y les otorgamos mayor luminosidad.

III. Confirmando nuestras experiencias

Reunamos, para terminar, algunas observaciones que "confirman" el valor de las experiencias analizadas en este capítulo. En primer lugar, señalemos alguna razones *a priori* que muestran la posibilidad y la conveniencia de este percibir inmediato de la presencia de Dios en el alma.

1) *La omnipresencia divina.*

Ante todo, induce a ello la *omnipresencia divina* en todos los seres, omnipresencia que no es una pura pasividad, sino una activa presencia. Ahora bien, si a esto agregamos la *naturaleza propia del alma*, espiritual, simple e inteligente, parece lo más natural y lo más obvio que experimente ciertas resonancias psicológicas de esa presencia activa de Dios en el alma. Así, pues, no sólo no hay dificultad en que se le haga patente y sensible tal presencia divina, antes bien parece muy lógico que el alma la sienta, la perciba y tenga conciencia de ella. Lo que sucede es que el alma vive muy perdida en la exterioridad. Con frecuencia olvida su naturaleza "in-sistencial" y se abandona a una "ex-sistencia" entre las cosas exteriores. El ruido y la superficialidad de la calle no son el medio más

adecuado para captar estas resonancias interiores de Dios en la in-sistencia. Las preocupaciones cotidianas, la exigencia del hacer con las cosas y con las personas es, con frecuencia, el peligro mundano que amenaza a nuestra in-sistencia. Este peligro hace que tan sólo tengamos experiencias superficiales del mundo externo y de nuestra propia conciencia, porque no las vivimos desde nuestra auténtica interioridad, subjetividad, in-sistencia. Pero, dada la naturaleza in-sistencial del alma y la omnipresencia activa de Dios, lo más razonable es que el alma pueda adquirir una conciencia directa de esta presencia vital divina en su ser.

Ni es tampoco una pequeña razón *a priori*, favorable a esta percepción inmediata del Absoluto en el alma, el hecho, que ulteriores consideraciones nos descubren, de que la naturaleza propia del alma es una participación de la naturaleza de Dios. Porque el alma en todo su ser, en su inteligencia y en su voluntad, en sus sentimientos y en sus afectos, en todo su dinamismo vital como en todas sus raíces ónticas, no es más que participación del Ser Absoluto. Una *participación limitada*, una realidad en esencia diferente de Dios, pero que ha sido creada por Dios y a "imagen y semejanza de Dios". La participación en el alma no es algo puramente extrínseco. La creación ha dejado en el alma el sello propio del Creador, pero no un sello inerte; el ser mismo del alma es el sello, y el ser mismo del alma exige, precisamente por su carácter de participación, que esté siempre suspendida y como brotando o recibiendo su realidad de Dios. Es decir, que existe "una especie de afinidad" entre el alma y Dios. ¿Cómo no sentir, entonces, la presencia de este Ser Infinito, con el cual estoy atado por esta afinidad y simpatía ontológica?

2) *La esencial religiosidad del hombre.*

Confirmación muy valiosa a nuestro parecer es también la que nos presenta *la historia de la Humanidad.*

Desde las primeras noticias que tenemos del hombre, ha sido siempre una característica de él su *religiosidad.* En el hombre primitivo y en el hombre civilizado, en el hombre ignorante y en el sabio, en los individuos y en las sociedades, la religiosidad ha sido una característica esencial de la vida humana. Es cierto que los partidarios de la prueba de la existencia de Dios interpretan esta "universalidad" porque la inferencia, por la cual el hombre sube de las creaturas a Dios, es muy sencilla y muy connatural al hombre. Pero, evidentemente, si aceptamos los hechos de experiencia tal como los hemos descrito, esta religiosidad esencial del hombre no sólo se comprende mucho mejor, sino que, sobre todo, nos explicamos con mayor claridad su permanencia, por una especie de instinto religioso, que desafía a todas las teorías antirreligiosas. Una teoría, un argumento, puede sentirse débil ante otro argumento, ante otra teoría; pero una vivencia esencial y connatural al hombre no puede ser destruída por teoría alguna. Renace y vuelve a brotar con la naturaleza misma del hombre. Hay, además, otro elemento de interés para nosotros en esta religiosidad esencial del hombre, tal como nos la muestra la historia de las religiones, en su capítulo sobre la religión de los primitivos[15]. En éstos, la religión no es algo teórico, sino *vivido*, algo que brota de la vida misma del hombre, que traspasa toda su existencia en sus diversas manifestaciones, desde que el hombre tiene uso

[15] La historia de las religiones prueba esta apreciación con datos relativamente abundantes, dados los escasos elementos de juicio que poseemos sobre los pueblos más primitivos. Véase, por ejemplo, el estudio de R. Boccassino, *La religión de los primitivos,* en *Historia de las religiones,* dirigida por P. Tacchi Venturi, tomo I, págs. 41-123. Un ejemplo de alto interés lo encontramos en la tribu de los Yamanas en la Tierra del Fuego, pues "pocas poblaciones primitivas han sido con tanta profundidad observadas" y su religión está íntimamente compenetrada con toda su vida: "En estas plegarias frecuentes y llenas de afecto se expresan con vivacidad las relaciones de los Yamanas con el Ser Supremo; en todas las circunstancias de la vida, tristes o alegres, se sienten en íntima comunión con su Watauinewa" (ibíd., pág 85). "La religión de los Yamanas es una verdadera y propia religión llena de emociones y sentimientos de todo su conjunto se desprende que esta profunda vida religiosa se remonta a tiempos antiguos.. " (ibíd., pág. 103)

de razón hasta la muerte. Esta experiencia de religiosidad, que hallamos en todas las civilizaciones primitivas, parece mostrar que la religión no es fruto de una "deducción" y de un "raciocinio" tan sólo, sino que surge de las "vivencias" y de las "experiencias íntimas" humanas. La experiencia y la vivencia no es otra que la omnipresencia activa de Dios, que se deja sentir y percibir de mil maneras desde el interior del hombre.

3) *La presencia de Dios en el orden sobrenatural y los fenómenos místicos sobrenaturales.*

Terminemos con una aclaración de orden *teológico*. Muchos de los que hablan de la presencia de Dios en el alma como de algo habitual son precisamente los grandes místicos. Es cierto que no se refieren a todos los hombres, pero nos hablan en el *orden sobrenatural* y suponen el alma bajo el influjo de la *gracia*. En tal caso, la percepción inmediata de Dios, presente en el alma, sería mucho más explicable, ya que intervendría en ella un elemento sobrenatural: la gracia santificante. Por otra parte, es conocida la tesis de algunos teólogos, según la cual todos los hombres, aun los que no son católicos y los que no viven en gracia de Dios, están en el mundo bajo el influjo de la elevación sobrenatural y, por consiguiente, todas las buenas acciones que los hombres realizan están impulsadas y animadas por la gracia sobrenatural[16]. En una palabra, que los hombres todos, tanto los que pertenecen al cuerpo de la Iglesia Católica, como quienes están fuera de ella, se hallan bajo el influjo sobrenatural de la gracia, porque todos están elevados a un orden sobrenatural, destinados a un fin sobrenatural, y todos han sido redimidos

[16] Tal es la opinión de J. Ripalda y de G. Vázquez, autorizados teólogos, y que es admitida como "probable" por otros escolásticos. Sin embargo, la opinión "más común" entre los teólogos católicos es que los no cristianos pueden hacer actos moralmente buenos en el orden natural sin el auxilio de la gracia sobrenatural. Cfr. B. Beraza, *Tractatus de gratia Christi*, Bilbao, 1916, núms. 329-349.

por Jesucristo, de la misma manera que todos han nacido en pecado original. Esto induce a creer que esa presencia de Dios en el alma se hace sensible y palpable en virtud de que todo hombre recibe ayudas "sobrenaturales", ya sea en forma transitoria, o en la permanente de la gracia santificante habitual. Pero, por lo que a nosotros respecta y a las experiencias que en este estudio hemos señalado, en virtud de las cuales descubrimos la inmediata presencia de Dios, la objeción no presenta mayores problemas. Porque, sea en virtud de una gracia sobrenatural desconocida, o sea por las solas fuerzas naturales, *el hecho* es que el hombre histórico, concreto, tal como ahora existe, que es el único del cual tratamos, vive estas experiencias que hemos puntualizado. Si ello se debe a una gracia "oculta", tanto mejor, y más explicable resulta la experiencia. Lo único que nos interesa a nosotros, lo que hemos observado y lo que hemos analizado es el hecho en sí mismo. Si en el estado de naturaleza pura, en que el hombre no se hubiera hallado bajo el influjo de la gracia sobrenatural, hubiera sido perceptible dicha presencia, no lo sabemos ni nos atrevemos a afirmarlo *a priori*, aun cuando las razones "teóricas" nos inducirían más bien a una afirmación, pues no parece que pueda presentarse ninguna dificultad. Lo que importa en nuestro caso es que el hombre, en su actual estado histórico y concreto, *tiene esta experiencia*, que la tiene prescindiendo de una conciencia clara de la revelación y de toda ayuda sobrenatural para que dicha vivencia pueda realizarse. Es decir, en cuanto el filósofo puede analizar sus própias experiencias, todo sucede en el orden natural.

Capítulo VI

SER, IN-SISTENCIA E HISTORIA

Preámbulo

1) *Las aporías de la historia.*

Una de las aporías fundamentales del ser y del hombre es la que nos plantea la historia. *Historia* es sucesión, proceso, cambio, devenir. *Ser*, al contrario, parece implicar cierta actualidad, permanencia, estabilidad, inmutabilidad. La diversidad afecta por esencia a la historia; la identidad es el primer principio del ser. Desde los albores de la filosofía occidental, el dilema se presentó en forma de oposición entre lo *permanente* y lo *mudable*, lo que *es* y lo que *pasa*, el *ser* y el *devenir*.

Esta aporía del ser y de la historia afecta no menos profundamente al hombre. La esencia del hombre ha oscilado, si atendemos a las concepciones filosóficas, entre dos corrientes opuestas, una de las cuales representa al ser permanente y la otra al devenir. El hombre como sujeto o el hombre como puro devenir, he aquí dos perspectivas que han ido oponiéndose, superponiéndose, dominándose, a través de toda la historia de la filosofía. Podría establecerse un paralelo de contrarios, según que se conciba al hombre como ser "sujeto" o como ser "devenir", como ser "sustancia" o como ser "acto", como ser "permanente" o como ser "histórico". Estos "paralelos-opuestos" pueden designarse como: ser e historia, lo que es, lo que pasa, lo permanente y lo devenir, cosa y vida, sustancia y accidente, naturaleza y espíritu, esencia y fenómeno, ra-

zón e irracional, logos y álogos, necesidad y libertad. Tales contrarios nos revelan el problema que en el hombre ha planteado el hecho de ser un "ente histórico".

Porque el proceso y el cambio en el hombre ha sido considerado modernamente desde un ángulo cada vez más espiritual, y, por ello, desde el siglo pasado, el aspecto que más se ha subrayado, con frecuencia como su nota característica y esencial, es el de su "historicidad". Pero, al mismo tiempo, han surgido todas las antinomias que contra la historia aparecen en el hombre, y por ignorarlas o no situarlas como es debido frente a la historicidad se ha llegado a interpretaciones unilaterales o deformadas de la realidad humana.

La visión del hombre como "in-sistencia" aporta elementos interesantes a la dilucidación de la aporía "ser-historia", que nosotros intentaremos estudiar a través del hombre y su historicidad.

2) *Concepto propio de historia: sucesión, proceso, creación.*

Pero, antes de entrar en materia, debemos precisar el concepto propio de "historia". Puede llamarse historia "en general" toda sucesión temporal, todo acontecer puro, todo "antes" y "después", aun cuando se trate de acontecimientos que no están vinculados entre sí por más relación que la prioridad y posterioridad temporal. El conjunto de hechos que se han desarrollado con relación temporal se suele incluír en la historia: es la historia como "acontecer puro", como "sucesión pura". Pero sólo con impropiedad se habla de "historia" en este sentido.

La historia "propiamente tal" es *la sucesión de acontecimientos en el tiempo, pero con un "proceso" y un desarrollo que implican cierta "conexión óntica" entre unos y otros,* cierta como paternidad y filiación, cierta "originalidad", en cuanto unos acontecimientos se originan de los anteriores, y son la culminación de todo un

proceso anterior. Entonces podemos hablar de historia en sentido más ajustado. Sin embargo, todavía puede tal historia, en proceso y desarrollo, guiada por un hilo conductor, revestir dos caracteres profundamente diversos. En primer lugar, el proceso por el cual un acontecimiento se deriva de otro puede desarrollarse en virtud de una "intrínseca necesidad", sin que los factores que intervienen en la historia sean los que elijan el curso de ella: es un proceso necesario, fatalista, puramente mecánico, de trasmisión de movimiento, parecida a la existente entre los engranajes de una máquina. Este proceso de necesidad se realiza en la llamada por los antiguos "historia natural": en toda la "naturaleza" (*physis*) sensible, el influjo de los seres en los procesos a que dan lugar está fatalmente determinado, sin que haya en ellos una "creación" de la historia, con independencia de la naturaleza y de las circunstancias en que obran. Esta "historia natural" no podemos llamarla en rigor "historia". Ni siquiera cuando la aplicamos a los procesos biológicos, más complejos que los mecánicos o fisicoquímicos, pero, al fin, determinados "necesariamente" por las leyes de la naturaleza. La historia, en este sentido, está ya, por así decirlo, escrita toda de antemano; y la historia escrita toda de una vez es una especie de "historia presente", sin pasado, ni futuro. Por ello no creemos que se la pueda llamar "estrictamente" historia.

La condición que nos parece esencial para la historia *estrictamente considerada* es la del *proceso desarrollado de acuerdo con y en un diálogo de cada uno de los instantes de la historia con los demás.* Es decir, cuando cada presente puede consultar al pasado y al futuro, y en un diálogo con ellos, en una dialéctica consciente y autónoma, determina cuál es el "nuevo" curso que la historia debe seguir, haciéndose "responsable" (creador) de esa nueva orientación de la historia. En otras palabras, la historia, estrictamente tal, exige que los actores que en ella intervienen no desempeñen un papel de meros representantes de una obra

escrita de antemano, sino que sean los autores de su propio diálogo y los representantes originales del proceso a que dan lugar. Es evidente que la historia, en este sentido más restringido, sólo puede tener como escenario la libertad, y necesariamente presupone la conciencia, por parte de los autores, de su propia subjetividad y autonomía, de su posibilidad de decisión en el curso de los acontecimientos y de su responsabilidad y compromiso dentro del acontecer histórico. Esta historia, estrictamente tal, sólo puede ser obra del espíritu. Y como el hombre es el único ser portador del espíritu en el mundo, el hombre es el único ser que *hace historia* y cuya "existencia" es "estrictamente historia".

La relación entre el hombre y la historia no ha sido nunca olvidada en época alguna de la investigación filosófica; pero ha quedado más o menos velada, según la concepción propia de cada época y de cada sistema filosófico. Interesa a nuestro propósito indicar brevemente que una "explícita" concepción del hombre como ser histórico data más bien de estos últimos siglos. Voltaire acuñó el término "filosofía de la historia" para oponerse a la "teología de la historia" de Bossuet, abriendo, a pesar y contra su espíritu racionalista, un campo fecundo para la concepción de la historia, incluso en la filosofía cristiana. El idealismo hegeliano sumergió al hombre en un gran proceso histórico, confundiendo espíritu y materia en la evolución de la idea. El positivismo es un franco retorno a la naturaleza y, en consecuencia, implica un desconocimiento del sentido histórico del hombre. La reacción moderna se acentúa en sentido historicista con Dilthey, pero la historia y el hombre todavía son considerados en un plano vitalista, biológico. Un esfuerzo superior se advierte en el paso hacia la filosofía de la vida y de la cultura en Nietzsche, Eucken y Troeltsch, y otros posteriores para quienes la historia parece ya trascender el estadio biológico. Con la filosofía de los valores, en las primeras décadas de nuestro siglo, nos acercamos todavía más a una con-

cepción espiritual del proceso histórico del hombre y de su esencial historicidad. El existencialismo, en sus expresiones más avanzadas, ha sobrepasado estas concepciones, reduciendo la misma existencia humana a historia: ésta es la existencia concreta, en su devenir concreto e individual; por oposición a elementos preestablecidos y permanentes, que siempre tienen cierto sabor, según los más rígidos existencialistas, a "naturaleza" y, por tanto, son "ahistóricos". Es, por otra parte, conocida la visión historicista cristiana que desde San Agustín ha ido inspirando a brillantes pensadores, los más significativos de nuestros días: señalemos a Donoso Cortés en el siglo pasado; el grupo de pensadores rusos eslavos como Soloviev y Berdiaev; sin contar los que en nuestro siglo han subrayado la historicidad en que se mueve el hombre cristiano: Guardini, Laberthonière, Toynbee, Belloc, Danielou, Dawson, Maritain, von Balthasar...

I. HISTORICIDAD COMO SER DEL HOMBRE

Los problemas que al hombre plantea su "ser histórico" surgen sin esfuerzo de su realidad, como in-sistencia. Y porque brotan de su realidad in-sistencial, deben también recibir de ella una luz particular que los coordine y muestre el camino de su acertada solución. Ante todo, la in-sistencia nos muestra al hombre como ser histórico, más todavía, como ser "esencialmente histórico". El hecho de que el hombre viva sumergido en la historia, y no en una historia cualquiera, sino en "esta" historia en la cual se halla por necesidad impulsado a actuar, a decidir, a comprometerse y responsabilizarse, en medio de las dificultades, del abandono y de la angustia que le provoca esta su situación de actor necesaria, en esta historia que es la "vida humana", tiene su raíz y su razón de ser en la esencia in-sistencial del hombre.

1) *Historia y temporalidad.*

Temporalidad es contingencia. Sólo un ser temporal y contingente puede estar en la historia, ser y hacer historia. Ahora bien, el carácter del hombre, en cuanto insistencia, nos lo presenta como "contingente". "In-sistir" es "estar en otro", es decir, "ser en otro", no subsistir en sí mismo con una autonomía absoluta. Esta dependencia "de otro" da al hombre una inestabilidad esencial; en otras palabras, le da una capacidad de cambio, de mutación, de paso de un estado a otro. El tiempo se origina en la contingencia y la historia se origina en el tiempo. Porque el hombre es "in-sistente", y no es puramente "sistente" en sí mismo, porque no es una "Sistencia" absoluta, sino que lleva esa preposición que le da relatividad y lo sujeta a otro, es un ser por esencia temporal. No tiene toda su existencia en sí mismo, no la tiene "toda junta", como en el puño, para poderla vivir, disfrutar y "poseer toda a la vez y eternamente". Sólo por partes se le va entregando la existencia, y apenas se da cuenta de que la posee un instante, ya se le ha escapado de las manos. El "volar irrevocable" del tiempo, de que nos habla el poeta, nos recuerda nuestra esencial temporalidad y nos provoca la consiguiente angustia por la inestabilidad y precariedad propia de nuestra in-sistencia. No "estamos" de manera absoluta, sino que "estamos en otro", en dependencia de otro; no somos dueños más que de nuestro presente, porque es el otro de quien dependemos el dueño absoluto de la existencia. Y este presente es tan veloz, que nos quiere recordar que tampoco es "nuestro", sino apenas cedido o "prestado". La temporalidad del ser in-sistente es tan profunda que no dudamos en llamarla "esencial". In-sistencia y tiempo, in-sistencia e historia van por naturaleza unidas.

2) *Historia y espíritu.*

La historia es temporalidad, pero en su sentido más estricto la historia sólo es propia del "espíritu". Ahora bien, la in-sistencia no es un mero existir en otro, sino un in-sistir previo "en sí mismo". El hombre es hombre esencialmente porque ante todo "está en sí", es decir, puede y debe habitar en sí mismo, puede ensimismarse, es con propiedad un "sujeto" de sí mismo. Esta autonomía en la existencia, propia del hombre, esta sistencia en sí, es la señal de su espiritualidad: es su espiritualidad misma. Por ella el hombre es en sí y es conciencia de sí. Y sólo en cuanto tiene conciencia de sí está en sí mismo, "in-siste", es hombre, y es espíritu.

Por poseer la plenitud y luminosidad óntica de la conciencia, el hombre posee la primera condición estricta para ser histórico en sentido pleno. Porque, en virtud de esta conciencia de sí, puede situarse en el tiempo, en el presente, frente al pasado y al futuro, adquirir conciencia de su temporalidad e historicidad. Hasta cierto punto, conoce su realidad histórica porque tiene conciencia de su presente, memoria de su pasado y previsión de su futuro. Y éste es otro aspecto propio de la in-sistencia "relativa" del hombre. Es conciencia de sí, pero sólo "como participación" del otro, en el cual se apoya; y por eso necesita, en cuanto conciencia, ese doble complemento de la memoria y de la previsión, que son perfecciones del hombre, pero que suponen la imperfección de no poseer simultáneamente toda su existencia. Porque el hombre tiene cambio, es pasado, presente y futuro, es historia, es tiempo; porque el hombre tiene conciencia y es contingente, no es la "Sistencia" absoluta, sino una "sistencia" relativa, una in-sistencia, necesita del apoyo de la memoria para tener, de alguna manera, presente el pasado, y para adelantar el futuro, haciéndolo presente también a su modo. Esta conciencia del hombre, que le da su perfección en

sí, por ser una conciencia que a la vez es in-sistente en otro, necesita de los complementos de la memoria y de la previsión, y así se inserta el espíritu del hombre en la historia. Pero a la vez, la historia misma se ha entrañado en la esencia y en la estructura del hombre: porque una conciencia con posibilidad de memoria y de previsión es, en su misma estructura, una conciencia histórica.

3) *Historia y libertad.*

Pero la in-sistencia, en el hombre, no sólo nos revela su conciencia, por oposición a los animales irracionales que no poseen conciencia plena, sino que nos manifiesta también otro aspecto, no menos esencial, de la historia: *la libertad.* Sin libertad la historia, estrictamente tal, no existe. Se reduce a un "acontecer mecánico" de hechos, por necesidad concatenados, previsibles, y, por tanto, ya escritos y determinados "de antemano". No hay historia propiamente dicha. La libertad, como hemos indicado, es la que determina el verdadero carácter "histórico" de un proceso. Por eso el hombre es en verdad historia, porque es libertad. Ahora bien, ya hemos señalado con anterioridad que la libertad tiene su raíz en la esencia in-sistencial del hombre. El hombre que existe en sí, pero sólo precaria y primariamente, porque sólo existe en sí siendo (sintiendo) "en otro", el hombre que es in-sistencia en sentido pleno, debe ser por necesidad libre. Libertad es la "autodeterminación" cabal, es la "posesión de sí mismo", es in-sistencia. Más todavía, la libertad es la máxima expresión de la in-sistencia. Con precisión, la experiencia originaria de nuestra libertad es la revelación más clara y más profunda de nuestra in-sistencia; pero también, de manera inevitable, la *libertad es la condición esencial de la historia.* Una historia sin libertad es una sucesión mecánica. La trama de los hechos está urdida desde afuera, y, hablando con propiedad, no existe una estructura interna que una entre sí los hechos y que dé al proceso el carácter de

originalidad propio de la historia. Por la libertad el hombre no sólo adquiere conciencia de su situación en la historia, de su presente ante el pasado y el futuro, sino también "asume" su propia posición y, lo que es más, la decide y la "crea": juzga del pasado en relación a su presente; analiza los caminos por los cuales la historia ha llegado hasta él; los aprueba o los desaprueba; y decide la nueva ruta que ha de seguir. La libertad es la única que "trabaja por dentro" la historia y que la construye con autenticidad.

Por donde se hace patente que las filosofías desconocedoras de la libertad en su sentido propio no pueden tener sino una concepción imperfecta e impropia de la historia, cuando no son una total negación de ella. Así, en una visión del hombre, asimilado a la naturaleza física, reducido a fuerzas físicoquímicas, la historia no tiene más sentido que el de un proceso de reacciones "naturales", operado en una combinación de elementos; no tiene más significación que la de unos trastornos geológicos, determinados por la presión y gravitación de los cuerpos entre sí. Esto no es historia.

Tampoco hay historia en una concepción espiritualista del hombre, si desconoce la verdadera "autodeterminación" de éste. Tal sucede en la grandiosa concepción estoica del universo, en la cual todos los seres forman un inmenso todo viviente, regido necesariamente por una fatalidad que desencadena, paso a paso, todo acontecer, tanto en las cosas materiales como en las espirituales. La razón férrea estoica elimina toda posibilidad al hombre de intervención auténtica en la historia, y éste queda limitado a un simple y forzado ejecutor de la suerte, que han determinado las estrellas. Esta interpretación ataca en su misma raíz la esencia in-sistencial del hombre. Éste ya no es insistente, autónomo, "en sí", sino que está del todo alienado, regido fatalmente "desde afuera". Pero esta negación de la libertad deshace la historia, porque desconoce la esencia misma del hombre, su verdadera autonomía, aun-

que relativa, pero al fin autonomía y capacidad de decisión de sus actos frente al pasado y al futuro.

Se nos objetará que la libertad del hombre queda anulada por el influjo mismo de la historia. A primera vista, el devenir histórico se presenta a nuestra experiencia, estrechando hasta tal punto el círculo de posibilidades de elección del hombre, que éste es un simple ejecutor de la resultante de las "circunstancias" en que la historia misma lo ha puesto. Cada uno es hijo de su tiempo, y éste ha sido determinado por el que le precedió. Toda la historia está gravitando sobre nuestras ideas y nuestras acciones. Pensamos y obramos de una manera determinada, porque vivimos en una época determinada. La concepción del mundo de Aristóteles o Platón es diferente de la que nos hemos formado en el siglo XX. Y el medio particular en que cada uno ha nacido determina su psicología, su inteligencia y su voluntad. Hay un abismo entre la manera de proceder del salvaje criado en el fondo de la selva y el culto profesor universitario. Pero esto no se debe simplemente a la estructura biológica y espiritual de ambos, sino al ambiente en que se han formado. Suponiendo que el actual salvaje hubiera nacido en un medio como el del profesor, su mentalidad y su vida hubieran sido muy diferentes. La historia, pues, al lanzarnos en un punto determinado de su proceso, nos señala también el círculo, la forma y los medios de actuación en él. ¿Dónde queda entonces la libertad frente a la historia?

Es innegable el influjo claro y profundo de la historia en el hombre, influjo que determina la actuación humana, sus medios y su espíritu. Es innegable asimismo que cada individuo es hijo de su época. Pero, a su vez, la experiencia nos muestra que también el individuo puede reaccionar contra la historia, puede roerla desde su interior y puede influir en ella. El influjo y la gravitación de la historia y del ambiente que ella nos ha destinado moldean nuestra mentalidad, pero no pueden absorberla en su totalidad Desde el momento en que el hombre tiene con-

ciencia de sí, no sólo recibe el influjo de las circunstancias, sino también reacciona contra ellas. Y esta reacción es tanto más pronunciada y decisiva cuanto el hombre adquiere una conciencia más plenaria de sí. Todos, más o menos, poseemos esta conciencia, y, por ende, todos, más o menos, nos evadimos del influjo de la historia y dejamos actuar nuestra individualidad. En este sentido, trasformamos también la historia e influímos en ella. Pero las personalidades fuertes son todavía un ejemplo más relevante de que la historia no puede aplastar la libertad individual. Actos individuales, perfectamente "premeditados", determinan el curso de la historia, desviándolo de los derroteros que hubiera seguido, tal vez, durante muchos siglos. Con frecuencia la humanidad pasa nuevos Rubicones, y desencadena, a veces por la voluntad de un solo hombre, grandes trastornos sociales y políticos, que afectan a toda la vida futura de la humanidad. Aquí está el sello exterior de esa libertad humana que interiormente experimentamos, a pesar de todas las presiones históricas que gravitan sobre nuestro ser.

En conclusión, la historia y la libertad no se anulan con recíproca correspondencia, sino que se influyen, en una interacción mutua, que reviste, en ciertos casos, caracteres de una lucha titánica entre la historia y el hombre: aquélla para imponer a éste todo el peso de su tradición y de su inercia; éste por romper el horizonte histórico dentro del cual se halla cercado, y crear nuevos moldes y nuevos derroteros para sí y para la humanidad futura. Esta característica, este influjo mutuo, es típico de la "historia humana". Sin la libertad, la historia propiamente tal desaparecería, para convertirse en un ciego y mecánico acontecer; sin la historia, la libertad no tendría un campo de batalla y de acción en el cual luchar y progresar Pero esto nos lleva a otro rasgo decisivo de la historia humana, la "in-sistencia encarnada", como fondo y cauce de ella.

4) *In-sistencia encarnada e historicidad.*

Hemos visto que el hombre no es in-sistencia pura, a la manera de un espíritu creado, como los ángeles. La in-sistencia del hombre lleva la unión necesaria con la materia: es una in-sistencia encarnada. Por esta condición de la in-sistencia humana, el hombre se halla en íntima ligazón con el mundo material, sumergido en él y, lo que es más todavía, determinado por el proceso y la evolución misma de la materia. Hemos visto también que esta esencia humana "encarnada" daba al hombre sus connotaciones más propias y determinaba su verdadera posición en el universo material. Éste recibe su último sentido del hombre, que es quien lo va a referir al fundamento o "Sistencia" última de todos los entes. Pero justamente esta característica de in-sistencia encarnada es una de las coordenadas de mayor relieve en la historia humana. Veámoslo.

Toda la actividad del hombre se halla condicionada por sus relaciones con el mundo material. En primera instancia, el progreso directamente material, la industria, el comercio, el trabajo, etc., determinan una manera típica del vivir propio del hombre de cada época. Pero el mismo progreso cultural está siempre conformado por las circunstancias externas materiales en que el hombre se ve constreñido a desenvolverse. La vida humana tiene como base necesaria la vida biológica vegetativosensitiva, punto de apoyo y condición de la vida espiritual. Todo esto nos está mostrando cómo el hombre es un espíritu que ha de trabajar en la materia, desde la materia y por la materia. Y ésta es, por cierto, la explicación y la raíz honda de la *historia humana. Si el espíritu es necesario para la historia, y no hay historia sin espíritu, debemos también afirmar que la materia es necesaria para la historia humana y que no hay tal historia sin materia.* Y que, en consecuencia, el hombre hace historia en rigor por su vinculación y condicionamiento con la materia. Si atendemos a la historia de la humanidad, veremos que ha sido, desde un principio,

una continua lucha por superar los obstáculos que la materia le presenta. Lucha que no ha cesado ni cesará, porque las dificultades que la materia plantea al hombre son como una carrera indefinida de obstáculos: apenas hemos vencido una dificultad y hemos arrancado un secreto a la naturaleza, nuevas barreras y nuevos enigmas surgen en nuestro avance. El progreso de la humanidad, el avance continuo de su historia, es esa lucha del hombre en medio de este universo material, para crear sus propias condiciones de existencia cada vez más perfectas. El progreso, aun en su aspecto espiritual, se halla impedido en el grado en que el hombre necesita de la materia para él mismo. La dificultad de la adquisición y posesión de los bienes materiales desencadena las pasiones humanas y las grandes luchas espirituales entre los hombres. La satisfacción de los apetitos, a veces, por desgracia, de las más bajas pasiones, han retardado o hecho progresar el curso de la historia humana. Historia del hombre y materia van e irán siempre indisolublemente unidas, porque la historia no es más que el desarrollo de la lucha del hombre lanzada al mundo material para habérselas con él y construir con sus despojos el pedestal de su grandeza espiritual, o hundirse en la materia y perderse como hombre.

Otro aspecto de la influencia de la materia en la historia es la *lentitud y larga duración temporal* que le imprime. Si el progreso del hombre ha requerido tiempo y se ha desarrollado de manera lenta a través del tiempo, formando así la historia, se debe a que ha tenido que progresar "luchando con la materia". Si el hombre fuera una in-sistencia sólo espiritual, su "progreso sucesivo" no hubiera existido. El espíritu conoce de inmediato todo acerca de sí y de cuanto con él está relacionado, porque no tiene la opacidad de la materia que se lo impida. Por eso, en él, la historia o no existe o es muy breve, tal vez como el relámpago, antes de llegar a su fin. Lo que sabemos, que es muy poco, acerca de los ángeles, espíritus puros, nos lo confirma. Toda su tragedia, como seres contingentes puestos a prueba, se

desarrolló en un solo acto, y éste fue fulminante. No podía menos de ser así. No tenían impedimento de la materia, y de una sola mirada pudieron tener plena conciencia de sí mismos, de sus posibilidades y de su destino; se hallaron instantáneamente en posesión de toda una sabiduría, y en la perfección correspondiente a su naturaleza. Por ello no podemos hablar en los ángeles de "progreso" ni de "historia"; mucho menos de un progreso "lento" y "laborioso" cual es el de la historia humana. Si entre los hombres la historia tiene ese carácter típico y consustancial de la vida de la humanidad, si el hombre es "histórico", se debe a su esencia, a que es una "in-sistencia encarnada" y, por ende, sumergida en la materia.

5) *In-sistencia, interioridad e historia.*

En correlación, la in-sistencia, en cuanto tal, implica interioridad; mejor dicho, es interioridad; con lo cual tenemos otra característica esencial de la historia. Sin interioridad no hay historia propiamente tal. Sólo un ente interior a sí mismo, que se puede "recoger en sí", es capaz de percibir la perspectiva histórica en la cual se halla situado y entrar de manera consciente en la realidad histórica. La conciencia y la libertad reclaman esa "interioridad", son la interioridad misma, y por ello no puede haber historia sin libertad y conciencia. Por eso hemos dicho más de una vez que una historia construída del todo "desde fuera", que ya viene hecha desde el exterior, no es con propiedad historia, sino simple sucesión mecánica de acontecimientos insulares solitarios, que se ignoran entre sí, como los peatones que por casualidad han ido desfilando todo un día por la misma acera. El auténtico intercambio del hombre con los acontecimientos y con la historia exige que éste tome primero posesión de sí mismo, que "entre en sí mismo", que in-sista en sí mismo, porque sólo en esa interioridad y desde ella puede descubrir el pasado y el futuro y asumir una actitud humana frente a ellos.

Los análisis precedentes muestran cómo la in-sistencia nos descubre los requisitos esenciales, las coordenadas de la historicidad del hombre: desde la "temporalidad", denominador común a todo ser contingente, hasta la "autoconciencia" y "libertad", elementos esenciales del ente histórico, y la "in-sistencia encarnada", que es la condición y agudización de la historicidad humana. Todo ello en el ambiente in-sistencial de la interioridad, sin el cual no puede poseer el hombre perspectiva histórica, ni insertarse, por su parte, en la historia como individualidad única, concreta e irrepetible. El historicismo tiene razón al señalar la historicidad como ser del hombre y su característica esencial. Pero la experiencia humana total, que es la in-sistencia, plantea enseguida un interrogante, que nos impele a avanzar más allá del historicismo: *¿el ser del hombre se agota en la historicidad?* El interrogante es trascendental, y nos obliga a profundizar, más íntimamente todavía, en nuestras experiencias.

II. SUPRA-HISTORICIDAD COMO SER DEL HOMBRE

En efecto, una mirada a los análisis precedentes sobre la esencia in-sistencial del hombre, tal como se nos manifestó cuando realizamos los sondeos iniciales acerca de la experiencia original humana, descubre con facilidad que la historicidad no agota la riqueza ontológica del ser del hombre. Es, pues, necesario que analicemos esos elementos, olvidados por casi todas las escuelas historicistas, y veamos cuál es la luz que aportan a la comprensión del hombre como ser histórico por excelencia.

El estudio de la realidad in-sistencial del hombre nos da ya el carácter fundamental de autonomía de existir en sí mismo que es como una evasión del marco puramente histórico. Por cierta paradoja, el in-sistir en sí, el poseerse a sí mismo y afirmarse frente al pasado y al futuro es una condición esencial del ente histórico; pero, a la vez, esa

autoafirmación frente al pasado y el futuro implica una "evasión" de la historia.

La in-sistencia en su segundo tramo, esto es, cuando ya se ha llegado hasta el fondo de la realidad propia y se encuentra que toda ella está a su vez apoyándose en la "Sistencia" absoluta, es otro condicionante de la historia, pero, a la vez, por una paradoja semejante a la anterior, constituye también la "puerta de evasión" del marco meramente histórico. Pero analicemos, paso a paso, las estructuras de la in sistencia, en relación con su evasión de la historia, y aparecerá la supra-historicidad como ser del hombre, no menos que su historicidad.

1) *In-sistencia y "contemplación" de la historia.*

La primera característica de la in-sistencia es la de poder "contemplar" la historia como "desde fuera" de la historia misma. El ser que in-siste se afirma a sí mismo y se opone a todo lo que no es él, y es capaz de trazar una línea divisoria entre su realidad óntica, estrictamente tal, y el conjunto de las otras realidades ónticas del universo. Por un esfuerzo de reflexión llega todavía más lejos, y puede establecer en sí una duplicidad, afirmándose como un "sujeto aparte", no sólo del universo realmente distinto de sí mismo, sino del universo en que él mismo está incluído. Es decir, que puede colocar dentro de un horizonte dado el universo en el cual él mismo está inmerso, y, al mismo tiempo, considerar a todo ese conjunto, del que él mismo forma parte, desde su profunda subjetividad, por un acto de reflexión perfecta. Esta reducción no es sólo gnoseológica, sino que tiene un fundamento metafísico en la trasparencia perfecta de nuestra conciencia que puede ponerse a sí misma como "objeto" de su propia subjetividad. Pero esta reducción reflexiva actúa también sobre el proceso de toda la vida humana y de toda la historia. En tal caso, yo proyecto fuera de mí todo mi proceso histórico, solidario del proceso universal de la historia,

y lo contemplo desde un islote inaccesible, lo contemplo como "desde fuera" de la historia misma. Aquí está la raíz de la supra-historicidad del hombre. Éste, que parece estar y en realidad está profundamente sumergido en la historia, tiene un dominio "supra-histórico", una amarra que lo prende a algo que está "más allá" de la historia, y es su propia realidad afirmada con autenticidad: su in-sistencia.

2) *In-sistencia y permanencia.*

Pero la in-sistencia nos da otro rasgo esencial del hombre que afecta a la historia y la integra, pero al mismo tiempo la supera: es la *permanencia.* La conciencia de nuestra identidad en el tiempo es una experiencia que nos está mostrando cómo permanentemente nos apoyamos en nosotros mismos, y nos afirmamos en una "identidad" que no es "alterada" por el oleaje incesante de la corriente histórica. Ésta *permanencia* o *continuidad,* que no es anulada por la historia, es también esencia supra-histórica del hombre. Empero, a la vez es tan necesaria, que sólo desde ella se puede hacer la historia. Así como decíamos en el parágrafo anterior que por el proceso de doble reflexión podemos lanzar la historia fuera de nosotros y contemplarla desde nuestra subjetividad, de la misma manera ahora nos vemos obligados a afirmar que desde esta subjetividad "permanente" y, por tanto, "supra-histórica", y *sólo desde tal subjetividad,* puede hacerse la historia misma. Es un elemento con frecuencia marginado por la escuela historicista. El historicismo puro se deshace en el vacío, si no echa amarras en lo supra-histórico. Los partidarios del devenir puro como esencia de la realidad del ser dejan en olvido el elemento más precioso de la realidad: "aquello" que deviene. Porque, ¿qué es *lo que* deviene? Si no hay algo permanente que deviene, no hay devenir propiamente tal. Hay una sucesión atómica o, mejor, atomizada de acontecimientos, que se suceden sin una ligazón o apun-

talamiento interno, el cual sólo estriba en la permanencia de *lo que* deviene. Dialécticamente esto es muy claro. Pero, a nuestro parecer, es todavía más evidente la *experiencia in-sistencial originaria* de la realidad del hombre. En rigor, el hombre se instala en la historia en virtud de ese núcleo permanente, en el cual apoya su propio devenir. El devenir ónticamente está en nuestro óntico permanecer. Lejos de oponerse, ambos se reclaman entre sí: el devenir como "nuestro", "mío", "de mí", que soy su "sujeto". Y mi yo, mi subjetividad, como esencialmente arrojada en el curso y en el ritmo de un continuo "devenir".

3) *In-sistencia, naturaleza e historia.*

Y aquí entramos en otro problema que afecta de manera profunda a la realidad humana y a la del ser en general, agudizado desde que la historia ha recobrado su merecido puesto de relieve en el campo de la problemática filosófica: las relaciones entre *naturaleza* e *historia*. La historicidad pura se ha presentado con frecuencia como incompatible con la naturaleza. La antítesis tiene un fundamento, que en manera alguna vamos a discutir, pues aceptamos que la historia pertenece al orden del espíritu, y que sólo el espíritu encarnado puede hacer y tener historia; "naturaleza", entendido el término en el sentido primitivo griego de "mundo sensible", o material, implica una decisiva oposición con "historia". Y aquí es donde deben insertarse los epítetos de "cosa", de "materia", atribuídos a la naturaleza, incompatibles con el espíritu y con la historia. Las "cosas" no son históricas; sólo el "espíritu" es histórico, y capaz de situar a las cosas en la historia.

Pero el término "naturaleza" no se agota en la historia de la filosofía con ese sentido: ya desde los presocráticos y sobre todo desde Platón y Aristóteles se ha acuñado el significado de *esencia* como sinónimo de "naturaleza", y, en tal caso, la naturaleza nos dice "lo que es un ser", sus

atributos esenciales que lo distinguen de los otros seres, en cuanto nos explican su actividad. En este sentido, no puede haber oposición entre "espíritu" y "naturaleza", y podemos hablar, con rigor filosófico, de la naturaleza propia y característica del espíritu. Pero objetan que el permanecer, el "estar ahí" simplemente, no puede ser propio del espíritu, sino de una cosa: el espíritu es vida, y la vida es acción y movimiento. Por la misma razón se rechaza también la determinación de "sustancia" como propia del espíritu, y es reducido éste a pura actualidad, a un puro devenir, porque la sustancia, como permanente, vuelve a saber a "cosa", incompatible con el espíritu. En realidad éstos son los fundamentos del historicismo puro, para rechazar toda permanencia, toda sustancialidad, del espíritu histórico.

Sin embargo, ya hemos comprobado que, dialécticamente, no es posible concebir "el devenir" sin "*lo que* deviene"; y cuando apelamos a nuestra experiencia originaria, lo que se levanta con más solidez y energía en la intimidad de nuestra conciencia es, por cierto, nuestra "subjetividad", que se apropia la corriente histórica de la conciencia afirmando su identidad en y a pesar de su historicidad. Lo que sucede, a nuestro parecer, y por ello se han levantado las dificultades del historicismo contra la permanencia en el espíritu, es un desenfoque, una confusión en el término mismo de "naturaleza", que tiene múltiples sentidos, y la significación, histórica originaria, sin duda alguna, de naturaleza como ente "material y sensible", ha oscurecido los restantes, haciendo que se nieguen en su totalidad frente a la historia. La consecuencia ha sido la afirmación solitaria de la historia con exclusión de lo permanente, aunque esa afirmación lleve, lógicamente, a anular la historia misma. En cambio, si consideramos que lo permanente no es sólo cosa, sino que puede ser también espíritu; más aún, si consideramos que lo que *con propiedad permanece* es el espíritu ("el espíritu es el que queda", la subjetividad auténtica es por antono-

masia la del espíritu); si se considera que el término "sustancia" no implica materialidad, sino que puede aplicarse al espíritu y a la materia; si se ve que la "naturaleza" en el espíritu es su "principio de acción", entonces aquélla no sabe a "cosa" inerte, sino a principio dinámico de la historia, que la produce y la trabaja por dentro, con esa libertad y autonomía propias del espíritu, incluso en cuanto a imprimir a la historia un ritmo diferente: en este sentido, preciso y profundo, el espíritu es permanente y es sustancia y tiene "su" naturaleza y es supra-historia; ésta es la condición esencial para la existencia de la historia misma. Cuando los historicistas oponen "naturaleza" e "historia", y quieren borrar el primer término, incluso al tratarse del hombre y del espíritu como actor de la historia, cambian la perspectiva del término "naturaleza": naturaleza como cosa, como materia, no es historia, porque no hay historia donde hay puro mecanismo, cual es el del reino natural; pero naturaleza como espíritu, como características propias y permanentes del espíritu, naturaleza como subjetividad, es historia y es principio de la historia.

4) *Tiempo que "pasa" y que "se cumple".*

Una última observación nos afianzará más, observación que se funda en el análisis de nuestras experiencias del *tiempo*. El tiempo *pasa*; pero no sólo pasa para nosotros, sino que también *se cumple*. Estas dos perspectivas nos dominan sin intermisión en cada momento de nuestra sucesión temporal. Y, por cierto, nos afectan de manera muy diversa: todos hemos experimentado la impresión que nos trae el "año nuevo". El año nuevo implica cierta tristeza y cierta nostalgia, porque ya "ha pasado" un año más. Esto es el "pasar" del tiempo. Pero el tiempo no solamente "pasa", sino que se "cumple". El año que ha pasado, ha tenido en nuestra vida una realización. Se "ha cumplido": si el año, visto hacia atrás, implica para nos-

otros la consecución de una serie de objetivos predeterminados, estamos satisfechos del año que ha pasado. Entonces el sentimiento de tristeza se cambia por la satisfacción de una "conquista". "Pasa" el año que es "vacío", "se cumple" el año que es "lleno". Aquí tenemos la clave para determinar el verdadero sentido de la historia, y la exigencia de algo permanente, de un principio que se conserva idéntico en el tiempo que pasa o se cumple, y en relación al cual esta experiencia puede tener algún sentido. En realidad, la historia no es un puro "pasar", sino que implica un "avanzar", y en esto hallamos otra diferencia entre "tiempo" e "historia": el tiempo pasa, la historia avanza. Y si la historia avanza, se va "cumpliendo", y se va cumpliendo precisamente para llegar a una "meta". Sólo entonces la historia tiene sentido, incluso como historia; de lo contrario ésta sería no un avanzar, sino un divagar, que es lo más opuesto a "pro-greso". Y sólo entonces cobra significación y se explica nuestra vivencia de que la historia es un "cumplimiento", un "avance", un "pro-greso". Y en esta experiencia está también comprendido el *telos* mismo de la historia; de la historia general, en que el hombre se halla sumergido, y de la historia particular de "mi vida": meta de la historia de mi vida, que no puede ser la muerte, porque la muerte es la negación, y no la culminación de la vida. La historia experimentada como "cumplimiento" es conquista, es avance, es adquisición y enriquecimiento del espíritu hacia un objetivo último, que no puede ser otro que la perfección suprema del espíritu, y no su negación. Pero aquí volvemos otra vez, desde esta experiencia, al punto de partida: la historia que no es tiempo puro, sino cumplimiento, es experiencia de una *in-sistencia*, es la vivencia in-sistencial de un "sujeto permanente", que es el que adquiere, conquista, avanza y se enriquece. Sin este sujeto permanente, la historia se diluye en el puro tiempo que pasa; confirmación de que la historia necesita lo supra-histórico y que

la esencia del hombre es también supra-historicidad, en virtud de su peculiar permanencia.

5) *In-sistencia y sentido absoluto de la historia.*

Las experiencias que acabamos de analizar nos han introducido ya en otro aspecto supra-histórico de la esencia del hombre. La historia humana, la historia universal y la historia particular individual y concreta, mi historia, precisamente por su sentido de avance tiene también un *sentido absoluto*, es decir, una "dirección". Ella está implicada ya hacia una meta. Es caminar hacia un fin, como hacia el "término" del camino. Efectivamente, si concibo la historia humana y, particularmente, si yo concibo "mi historia" y pretendo sumergirme con la máxima lucidez de mi conciencia en el fondo mismo de mi devenir, queriendo descubrir sus estructuras ontológicas, percibo este devenir, por lo menos, como "aparentemente" conexo, es decir, los diversos instantes de mi proceso histórico *no están desconectados* entre sí: son como una cadena de eslabones trabados, de los cuales cada uno recibe el aporte de toda la historia anterior, el peso y la riqueza de la historia pasada, para volcarla hacia el presente, y continuar en el mismo sentido su trabajo hacia el futuro: historia es "concatenación orgánica", tal como se presenta a nuestra experiencia cotidiana, tal como se presenta, con mayor profundidad todavía, cuando la examinamos con la lupa de aumento de la reflexión, elevada al máximo de su potencialidad. Pero si la historia es esto, la historia *supone y nos da un sentido absoluto.* Pensemos, por un momento, lo contrario, y vamos a borrar otra vez la historia. Nos quedamos con una sucesión de eslabones sin conexión entre sí. No hay "cadena". No habría tampoco experiencia de la historia, de nuestra historia humana, de mi inserción concreta e individual en la historia humana, sin esa concatenación de mi acontecer. Pero esto mismo nos está mostrando que la historia no es algo absolutamente irra-

cional. Es devenir, con sentido e influencia mutua de los actos.

Se nos dirá que puede evadirse esta experiencia de la concatenación de nuestros actos y del sentido absoluto de la historia, interpretándola como si se tratara tan sólo de un "sentido relativo", de una orientación que no apunta con precisión a un fin determinado, sino abierta, de manera absoluta abierta, sin limitaciones. Otra vez volvemos a un historicismo puro, porque al cercenar el sentido absoluto de la historia y afirmar tan sólo su relatividad, excluímos no sólo lo permanente, sino también el punto mismo de referencia del proceso histórico. Pero la negación de este punto de referencia es la negación de la historia misma, lo que vuelve a tornar incomprensibles nuestras experiencias concretas del eslabonamiento de nuestro acontecer. En efecto, el sentido relativo, en último término, no es sentido. Si suponemos la dirección de una cadena de actos con un sentido relativo, y seguimos su orientación, ¿adónde llegaremos? No podemos llegar a ninguna parte determinada, y caemos simplemente en el "sin-sentido". Ni logramos salvar el escollo, cuando suponemos los sentidos parciales dentro de ciertos ciclos de procesos históricos. En tal caso, estaríamos ante fragmentos de una cadena, que por estar desconectados entre sí carecen de orientación, y no la pueden atribuir a los eslabones que constituyen el interior de cada uno de los fragmentos.

Este aspecto del sentido absoluto de la historia es otra gran evasión de la historicidad pura, y, por tanto, es suprahistoricidad en la esencia del hombre. No todo es devenir, sino que hay un *sentido trascendente de la historia*, que es su orientación, la cual está ya indicándonos una "meta absoluta", adonde debe tender. Pero ha sido olvidado por los relativistas de todas las épocas. La concepción del hombre como ser simplemente relativo, sin ningún punto de apoyo y sin ningún fin y meta de la existencia, destruye el mismo proceso histórico del hombre, porque le quita

su apoyo y cuando le concede un sentido. La historia se convertiría en una serie, en un desfile irracional y arbitrario de acciones desconectadas entre sí: no sería historia.

6) *Historia "lineal" y "progreso indefinido"*.

Esta misma experiencia nos está evidenciando otro aspecto esencial de la historia, afectado por el índice de la supra-historicidad. Efectivamente, la historia con un sentido absoluto debe ser *una historia "lineal"*, y sólo así llena nuestras experiencias: una historia "lineal", con principio y fin. Como tal, se desarrolla a la manera de un drama, que desde un determinado punto de partida progresa y avanza hasta la culminación, hasta la meta. Ya hemos visto que el *telos* es característico de la historia. Sólo así puede hablarse con toda verdad de historia, en sentido estricto. Si abandonamos esta visión de la historia, perdemos la historia misma. Porque, en tal caso, ya retrocedemos a una historia que carece simplemente de "progreso", pues o se desencadena en una forma por completo mecánica o repite procesos de manera inevitable sin sentido alguno. Supongamos las dos hipótesis que se oponen a esta perspectiva lineal definida, con principio, desarrollo y meta de la historia, y veremos que en ambas se diluye nuestra experiencia de la historia.

En primer lugar, si la historia fuera un progreso indefinido, del tipo que soñaron los positivistas del siglo XIX, tendría ciertamente un aspecto lineal, pero interminable, inacabable, incumplible. Si penetramos en el significado de tal historia, observaremos que no tiene, en el fondo, significado alguno, es decir, no se lo encontraremos porque carece de él. De la misma forma que en el orden lógico carece de significado y de eficacia un argumento que cae en el vicio o en el sofisma del proceso *in infinitum*. En esta dialéctica ninguna de las partes o eslabones del proceso *in infinitum* tiene, en resumen, valor alguno. Lo mismo acaece en la historia lineal con proceso indefinido.

Ninguno de los actos, en tal proceso, tiene razón, porque carecen de la orientación que da a un proceso la meta y el cumplimiento. Y si la historia no tiene una orientación interior, ya no hay diferencia entre un proceso histórico y otro que no lo sea; no hay diferencia entre espontaneidad y libertad, porque no hay libertad donde no se procede con una orientación "prevista" y "aceptada". Pero esta negación de la historia, con orientación y libertad, es la negación de la experiencia fundamental de la historia, tal como nosotros la vivimos, es decir, como trama espiritual de acciones libres, urdidas desde dentro por seres inteligentes, conocedores de lo que hacen y por qué lo hacen. Esta experiencia de la historia se anula para convertirse en una resultante racional de acciones espontáneas, pero privadas de libertad interior. Por eso, en la interpretación de la historia como progreso indefinido, el hombre se halla "perdido" y "desorientado", lo que equivale a hallarse "sin historia", como un buque sin vela ni timón, a la deriva, sin ruta alguna; y la historia es ruta, porque es conexión entre un paso y otro, libremente determinada, pero en busca de una meta, es decir, con "orientación".

La experiencia del ser del hombre como in-sistencia nos revela con precisión este aspecto de "orientación necesaria", de "sentido" de la realidad humana. Desorientación es "de-sistencia"; pérdida de la ruta y navegación a la deriva son lo opuesto a esa in-sistencia irresistible que es la esencia humana, justamente porque la esencia está en la vivencia originaria de nuestra más íntima realidad.

7. *Historia "lineal" y "eterno retorno".*

Pero examinemos otra modalidad del "proceso indefinido", a la cual han apelado algunas escuelas filosóficas y, por cierto, queriendo hacer entrar a la historia en un grandioso marco de movimiento y de vida trascendental. Nos referimos a la teoría del "eterno retorno", como concepción metafísica del ser, aplicada a la evolución trascendental del

ser en cuanto ser, que afectaría a toda la vida cósmica y al proceso irresistible, incontenible, del universo. Ya en los filósofos presocráticos encontramos la idea de los grandes procesos cíclicos por los cuales iría pasando la naturaleza, y que se repetirían de modo indefinido e inevitable, por supuesto en duraciones o períodos inmensamente grandes. La idea no fue del todo rechazada por Platón ni Aristóteles; los estoicos la abrazaron con mayor decisión, y dentro del neoplatonismo fue abiertamente propuesta por el insigne clausurador de la filosofía griega: Plotino. En el siglo XIX la concepción del eterno retorno ha sido reasumida, en forma que tiene mucho de poética y estética, por Nietzsche, con el cual han simpatizado algunos escritores más modernos. La teoría de la trasmigración encuadra dentro de la concepción del "eterno retorno": todas las cosas y, por ende, todas las almas, estarían sujetas a un movimiento de vaivén que las hace aparecer y desaparecer sucesivamente en la superficie del mundo visible; por una ley fatal, estos procesos se van cumpliendo en tiempos determinados, volviendo luego el universo a recomenzar toda su vida desde un principio, el mismo de donde había partido.

La interpretación de la realidad del hombre, en el marco de la teoría del eterno retorno, afecta de peculiar manera a la historia humana, pues la hace entrar dentro de ese gran movimiento circular que se va repitiendo en inmensos ciclos, con los mismos motivos y con los mismos actores. Porque si en realidad no se trata de una verdadera identidad de procesos, la concepción del eterno retorno dejaría de ser tal, y vendría a coincidir con la teoría de la historia lineal como progreso indefinido, de que acabamos de tratar.

Pero si aceptamos la teoría del proceso indefinido en la forma estricta y característica del eterno retorno, en tal caso no salvamos tampoco la esencia de la historia. Porque la historia se parecería más bien a una inmensa rueda giratoria que va describiendo perpetuamente el mismo movimiento, en una eterna y monótona repetición del mismo proceso histórico. En tal hipótesis, la idea de progreso que-

da anulada: no hay "progreso", sino "repetición", que es lo más opuesto al progreso; hay un progreso interno a cada proceso, pero la totalidad carece de avance; como hay un proceso interno, a cada proceso de la formación del nido por los pájaros de cada primavera, que se repite de manera inevitable y con las mismas características todos los años y a través de los siglos, pero carece de progreso en su totalidad y, por tanto, de historia: no hay historia en la formación de los nidos de los pájaros, como no la hay en la repetición de los grandes ciclos del eterno retorno.

Mas si se anula en el eterno retorno el progreso total del universo y, con ello, una característica esencial de la historia, no menos se cercena otra propiedad, más esencial todavía: *la libertad*. El eterno retorno, en la concepción más estricta, está determinado por leyes que se cumplen en una estrictez inapelable. El hombre se halla, de esta manera, insertado en un punto de la inmensa rueda que va girando y, haciendo aparecer y desaparecer a los seres en el escenario de la realidad, va cumpliendo de modo inexorable el período y las funciones que le han señalado. En vez de ser un "actor libre" en la historia, es un actor que debe cumplir "necesariamente", sin apelación y sin elección verdadera, la función que le toca llenar dentro del ciclo del eterno retorno. La libertad desaparece de la historia, y con ella la novedad y lo imprevisto. El hombre no puede crear la historia, sino que la recibe hecha y no hace más que repetirla.

Así *se pierde también la misión propia del ser libre en la historia*. Porque, en tal caso, ¿cuál es "mi" misión, como individuo?, ¿cuál es "mi" lugar en la historia? Si ésta tiene ya un curso cíclico inalterable que se va repitiendo y que me va obligando a intervenir cíclicamente en el mismo proceso, yo no tengo una misión que pueda asumir por mí mismo, soy un simple engranaje de la historia, de modo ineludible uncido al carro de la fortuna, o mejor de la fatalidad. No tengo una propia misión que elegir y cumplir de manera consciente. Mi libertad y mi historia individual

desaparecen. En realidad, en esta concepción del eterno retorno, el individuo cae en el vacío, para ser absorbido por el proceso universal y cósmico, dentro de sus redes y moldes universales. Y al perderse la misión individual, se pierde lo más precioso de la historia, es decir, *el ser en cada momento, la historia y lo histórico, algo único, concreto, individual, irrepetible.* El eterno retorno, que es la eterna repetición, es la negación del individuo, que es lo irrepetible.

Y señalamos aquí un aspecto, interesante también, del sentido absoluto de la historia, que le imprime un carácter supra-histórico. La historicidad "lineal", no sólo es propia de la humanidad, sino que es también peculiar y característica de *cada uno de los tramos* que constituyen esa historia, fundiéndose entre sí, es decir, de "cada hombre", de "cada individuo". Cada uno es "único", y su historia no se repetirá. Cada historia individual, "mi historia", tiene su principio y su fin y su proceso individual y libre, y sólo así la experimento y la puedo aceptar como tal. La historicidad lineal afecta a la historia individual de cada hombre. Esto nos está mostrando que cada historia individual tiene también "su sentido absoluto", su orientación, que es la que da carácter al devenir, pero que al mismo tiempo está "más allá" del devenir mismo. Otra vez la supra-historicidad como ser del hombre.

Es fácil advertir que hemos llegado a un punto sustancial de la filosofía de la historia, apoyados en nuestra experiencia in-sistencial. Cuando esta experiencia llega hasta el máximo, hemos visto que se convierte en "*in-Sistencia*". El hombre que busca un sentido a su propio ser y que lo encuentra por el camino de su interioridad, de la afirmación de sí, del conocimiento de sí y de su actuación como ser libre, al tocar fondo en su realidad, la encuentra fundada en una "*Sistencia*" superior, de carácter absoluto. En realidad, entonces, y sólo entonces, encuentra el sentido de sí mismo, de su devenir, de su actuar en el mundo, en una palabra, de "su" historia. Y sólo adviniendo a esta instan-

cia experimenta su historia como historia en su más auténtico y propio sentido. Pero aquí vemos al hombre enraizado en lo Absoluto, que es lo supra-histórico por excelencia, y descubrimos la raíz más profunda de la supra-historicidad del hombre.

8) *In-sistencia y trascendencia histórica.*

Y con esto hemos llegado a la conclusión definitiva sobre el carácter bipolar del hombre, ente histórico y supra-histórico a la vez. Por su esencia in-sistencial, el hombre está sumergido en la historia, pero no de manera total; antes bien puede sacar la cabeza por encima del mudable fluir de la historia: en una palabra, *no es pura historicidad, sino que trasciende la historia.* Tiene elementos permanentes, in-sistenciales, que resisten al oleaje del devenir puro; más aún, sostienen y hacen posible ese mismo devenir: sin "lo que deviene" no hay "devenir", porque "nada" deviene. Por otra parte, la experiencia fundamental de nuestra identidad histórica se opone al puro devenir; nos está mostrando la "permanencia" que es nuestra "in-sistencia", y nos hace "tocar" con claridad que algo queda, algo deviene, o mejor, alguien queda, alguien deviene, y ese "alguien" es la subjetividad que se afirma a sí misma, porque es "in-sistencia".

Pero por el carácter más profundo aún de la in-sistencia hemos descubierto el basamento supremo de la supra-historicidad del hombre: la in-sistencia culmina y se cumple en la *in-Sistencia.* Así nos explicamos ciertos elementos de nuestra experiencia originaria humana, que se oponen a la contingencia y la temporalidad, las superan y son, a la vez, origen de la historia: es decir, *lo absoluto* y *lo eterno.* El hombre es ser temporal, sin duda alguna, pero por encima del tiempo otea lo eterno, la eternidad. Se siente inmerso en el tiempo, pero se halla también arraigado en la eternidad. El hombre es contingente, sin duda alguna, pero por encima de la contingencia pura se halla

vinculado a lo absoluto y participa de él, de una manera que no puede desconocer, porque sin interrupción aflora a sus experiencias más humanas. El hombre, pues, participa del tiempo y de la eternidad, de la contingencia y de lo absoluto: con toda verdad es "horizonte entre dos mundos". He aquí, por una parte, la explicación de sus características, que a primera vista parecen antitéticas, y, por otra, la solución de la aporía inicial con que abrimos el estudio de la temporalidad esencial del hombre. No hay en el hombre "oposición" entre la historicidad y la supra-historicidad, sino "síntesis". Acentuar la temporalidad y la historicidad, olvidando las raíces de permanencia y supra-historicidad humana, es una concepción unilateral del mismo; como lo sería agudizar de tal modo su medular permanencia y su relación con el Absoluto, que se llegara a hacer del hombre una cabal expresión de la divinidad en este mundo.

Una de las mayores deficiencias del análisis que Heidegger hace de la existencia humana, en su obra primera *Sein und Zeit*, es, por cierto, el haber acentuado con tanta fuerza la temporalidad del hombre, que la esencia de éste queda reducida a puro tiempo. No hay otro horizonte para el hombre que el de la contingencia y la temporalidad. Es claro que se trata de un "análisis deficiente", por ser unilateral. Esta unilateralidad ha dado origen a interpretaciones extremas, absurdas e irracionales de la esencia humana, que algunos han atribuído al mismo Heidegger, y otros han hecho por cuenta propia. Por lo que a Heidegger se refiere, ha mitigado su interpretación parcial y precaria del hombre como contingencia y temporalidad, mostrando, en escritos posteriores, que la esencia del hombre está precisamente en mantenerse "abierta" hacia el ser, con lo cual ha señalado la vinculación del hombre con lo absoluto y, de hecho, ha superado, aunque con cierta vaguedad, la pura temporalidad de los análisis existenciales de *Sein und Zeit*.

La concepción correcta de la historia, afirmada con toda claridad y precisión, la debemos principalmente al *cristianismo*. En realidad, al darnos una interpretación acertada e integral acerca del hombre, el cristianismo ha iluminado las oscuridades profundas de la historia y la relación inextricable entre los diversos éxtasis del tiempo: pasado, presente y futuro. Es el cristianismo el que ha acentuado e iluminado con modalidad peculiar y decisiva la bipolaridad esencial del hombre: no sólo su constitución física de materia y espíritu, sino su estructura metafísica de planos que a primera vista parecen incompatibles, y que dan de continuo origen a antinomias en su interpretación. El cristianismo ha afirmado con claridad, por una parte, la contingencia, la temporalidad y la historicidad esenciales al hombre: la creatura racional, compuesta de materia y espíritu, no puede menos de ser así. Pero, al mismo tiempo, ha reafirmado e iluminado también la *relación* y *religación* necesarias del hombre con Dios y la inmortalidad del alma humana que la hace participar de la eternidad, en un destino eterno y "definitivo". El cristianismo ha acentuado, y ha iluminado conjuntamente, el doble carácter de *historicidad* y de *suprahistoricidad* del hombre.

Asimismo, es el cristianismo el que ha interpretado mejor que ninguna otra concepción filosófica o teológica el rasgo específico *lineal* de la historia, con su desarrollo, partiendo desde un "principio" y llegando a una "meta". La historia como "cumplimiento" de un "progreso", como "avance" hacia una conquista definitiva, aparece con nitidez en la concepción cristiana del hombre y de su destino. Este carácter dramático, agónico, pero no con desesperación, sino con aliciente y esperanza por alcanzar una meta por el propio esfuerzo, es el único que otorga significación a la historia, y es con exactitud el que subraya la vida cristiana. Ésta es eminentemente "escatológica". Avanza hacia un desenlace, en el cual se cumplirá la historia de la humanidad entera y la historia de cada uno

de los hombres: "mi historia". Así se salva el aspecto concreto, individual, único e irrepetible de la historia.

No es extraño que la filosofía de la historia haya tenido, en particular entre algunos grandes pensadores modernos, el carácter más bien de "teología de la historia". No sólo porque el cristianismo nos ofrece una concepción esencialmente teológica del hombre, con una escatología sobrenatural, es decir, destinado a un fin sobrenatural, último, decisivo y eterno, sino también porque la historia humana, en cuanto tal, sólo puede tener sentido por una referencia y por una culminación escatológica y definitiva hacia una "meta final" e irrepetible, que sólo puede hallarse en Dios.

Entonces, y sólo entonces, la historia y el hombre recobran la plenitud de su sentido; y entonces se realiza de manera completa esa experiencia que, inicial y con persistencia, se nos revela en el fondo de nuestro ser: la *in-Sistencia.*

III. SER E HISTORIA

Después de haber analizado la relación entre el hombre y la historia nos resulta fácil, casi como un corolario, ver cuál es y cómo se realiza la historicidad en el ser. Se trata de profundizar más verticalmente todavía, o descubrir con más claridad algunos aspectos de nuestra experiencia humana en la historia.

El "ser del hombre" es la culminación de la naturaleza sensible, es la expresión y resumen, por así decirlo, de las experiencias del ser. Por eso la experiencia humana es de riqueza inagotable. Pero esta experiencia halla concreción siempre en el hombre y desde el hombre y por el hombre. ¿Qué elementos de experiencia podemos hallar en el hombre que iluminen *el ser en cuanto ser y la historicidad del ser?*

El hombre aprehende en sí mismo, ya lo hemos visto, la realidad última de su fundamento, y, en los entes con

los cuales se halla en íntimo comercio ontológico, descubre la identidad de su fundamento, es decir, "el ser en cuanto ser". Éste es el último fundamento de todos los entes, incluso del hombre: pero, ¿cuáles son las características con que ese "último fundamento" se nos muestra? Con brevedad las indicaremos. En realidad, en un grado mayor o menor, según las diferencias específicas de cada ente, en todos se realiza con cierta semejanza. Por ello la experiencia del hombre es básica en este punto y nos sirve de guía. El "ser" aparece como contingente en todos los entes del universo, pero a la vez nos muestra no como pura e irracional contingencia, sino *dentro de un orden y en relación con un fundamento absoluto*. Por lo mismo, el "ser" es temporal, pero no podemos decir que sea por esencia sólo temporal, sino que participa también de la permanencia y de la eternidad. En conclusión, el "ser" se nos presenta como histórico, pero, a la vez, no como pura historicidad, sino también como supra-historicidad. En una palabra, el ser en cuanto ser, la realidad en cuanto realidad, no es meramente contingente ni absoluta, puede ser contingente y absoluta; puede ser temporal y eterna, histórica y supra-histórica. Es un deficiente análisis de la realidad, en cuanto tal, del ser en cuanto ser, el que sólo descubre en ella lo contingente, lo temporal y lo histórico. Porque toda realidad, en grado mayor o menor, se ha de apoyar en lo permanente, ha de ser "in-Sistente". Sólo con esa permanencia, que en último término se funda en la "Sistencia absoluta", puede tener sentido la historia humana y la historia, en sentido más amplio, del universo. Sólo así pueden hallar solución las antinomias entre la historicidad y supra-historicidad del hombre y del ser.

CONCLUSIÓN

Hemos tratado de fundamentar la experiencia in-sistencial y de analizar algunos de sus aspectos, relacionados con los problemas que atañen al hombre más fundamentalmente: *el hombre mismo, el mundo, el prójimo, Dios* y *la historia*. Grandes temas de la filosofía, preocupación perenne de los filósofos, precisamente porque constituyen las coordenadas en que se inserta una concepción básica del hombre. Podríamos haber analizado otros aspectos de la realidad humana, relacionados también con problemas trascendentales de la filosofía e íntimamente vinculados con la vida humana, individual y social. Tales son, por ejemplo, la libertad, la sociedad, el derecho, la moral, la religión, etc., etc. En el plano de las últimas exigencias metafísicas, son también de fundamental interés las dilucidaciones que la in-sistencia puede aportar al problema metafísico por excelencia, el ser en cuanto ser, y al problema crítico de la metafísica, el problema del conocimiento.

Tal vez en una próxima obra recojamos los análisis de la experiencia in-sistencial en relación con estos problemas que atañen más de modo inmediato a la filosofía práctica, la libertad, la moral, el derecho y la sociedad. En cuanto a los dos ejes de la filosofía, el problema del ser en cuanto ser y el del conocimiento, creemos que deben ser tratados en último término, cuando se tenga el campo de experiencia de los diversos problemas y vivencias humanas suficientemente explorado. Una teoría del ser o una teoría del conocimiento no pueden preceder a la filosofía, sino ser su culminación. Si se comienza por estable-

cer una concepción del ser en el inicio del filosofar, o una teoría del conocimiento, de su valor y de sus límites en el umbral de la filosofía, se corre el peligro de no haber reunido todos los elementos que la experiencia nos da sobre el ser y el conocer, y en consecuencia de construir una "teoría", total o parcialmente "apriorística" de los fundamentos de la filosofía, y querer luego interpretar los datos de la experiencia a la luz errónea de un ser y de un conocer falsificados. Éste es el motivo por el cual no adelantamos en este primer trabajo sobre in-sistencialismo los resultados que la experiencia in-sistencial originaria nos da acerca del ser en cuanto ser y del conocimiento. En una palabra, creemos prematura una teoría del ser y del conocimiento, antes de realizar otros análisis más integrales sobre la experiencia in-sistencial.

Pero, si no podemos satisfacer, por el momento, esta exigencia justa de toda filosofía, nos es dable recoger algunas conclusiones de interés, que parecen ya lo suficiente maduras, después de los análisis que hemos realizado.

En primer lugar, el hecho de haber llevado el pensamiento filosófico hasta lo que nos parece su "fuente más originaria y primitiva", la experiencia in-sistencial, aclara muchas de las antinomias tradicionales de la historia de la filosofía. Antinomias que parecen insolubles, y cuyas soluciones producen la impresión de ser más bien fórmulas de transacción que respuestas satisfactorias. Y es que, una vez llevados los problemas al plano puramente teórico y abstracto, resulta difícil, por no decir imposible, la solución entre antinomias como sujeto y objeto, ser y devenir, esencia y existencia, libertad y necesidad, finito e infinito, inmanencia y trascendencia, tiempo y eternidad, movimiento y reposo, etcétera. Estas antinomias, que son más bien fruto de planteamientos abstractos, pierden su fuerza cuando se desciende al plano de lo concreto, y se descubren en él los dos polos, no como repeliéndose, sino como coestructurados metafísicamente, ejerciendo cada uno su función en el ser concreto.

Además de este aporte a la solución de las antinomias filosóficas, creemos haber reunido en esta obra materiales suficientes para mostrar *el valor del conocimiento inmediato*, tanto respecto del mundo exterior como de nosotros y de Dios mismo. Los elementos de este aspecto de nuestra capacidad cognoscitiva han sido con frecuencia minimizados y aun olvidados. Es, sin duda, valioso y efectivo el conocimiento racional, abstracto y discursivo, para captar ciertas zonas del ser; pero también debe reconocerse, a nuestro parecer, el valor definitivo del conocimiento inmediato. Con ello no vamos contra la filosofía tradicional, sino a lo más contra el exclusivismo de algunos autores y su tendencia a encerrarse en el conocimiento puramente abstracto y discursivo como única posibilidad de acceso a la metafísica. Esto es para nosotros un empobrecimiento metafísico, por cuanto el conocimiento concreto ofrece un amplio campo de experimentación y de acceso a realidades metafísicas, además de una confrontación de los resultados del raciocinio. No negamos, pues, la clásica teoría escolástica del conocimiento, sino en lo que tiene de exclusivo, y ampliamos sus posibilidades.

Pero el conocimiento concreto no sólo resulta valioso para captar las realidades concretas, sino también es, a nuestro parecer, la verdadera cabeza de puente para fundar *el valor de los conceptos abstractos y de los primeros principios metafísicos*. El auténtico camino de su descubrimiento y comprobación es precisamente la "experiencia metafísica". Éste es un resultado que se deduce de los análisis hechos en el presente libro. Un mayor estudio del problema requeriría un trabajo nuevo y extenso.

Otra contribución, bastante madura, parece desprenderse como una consecuencia de las experiencias analizadas en esta obra, y es que permite precisar mejor *el concepto mismo de "filosofía" y de "ciencia"*. Se insiste con demasiada frecuencia en que para que haya conocimiento filosófico y científico debe alcanzarse el plano de lo "universal", y se repite que solamente por la abstracción y por el racioci-

nio se puede llegar a esta esfera. En lógica conclusión, el concepto de filosofía y de ciencia va ligado al de conocimiento por abstracción y raciocinio. Si no se alcanza este plano, no hay filosofía ni ciencia. En consecuencia, se afirma que todo intento de hacer filosofía o ciencia sobre la base de "experiencias" y de sus análisis, no pasa de un conocimiento positivo, concreto, singular o individual, que no puede llamarse filosófico ni científico. Naturalmente, aquí puede discutirse por meras palabras. En realidad sería un problema verbal, si se "presupone" que filosofía es tan sólo el conocimiento abstractivo y discursivo. En tal caso, el conocimiento que se obtiene por la visión metódica de la experiencia, por referirse a hechos concretos e individuales, no podría llamarse "filosófico". Pero el concepto de filosofía y de ciencia *no parece exigir tal limitación.* Hay una instancia superior, que conserva el espíritu y la esencia de lo que se entiende por "filosofía", con prescindencia de si el conocimiento, por el cual se conoce el objeto, es abstracto y discursivo o concreto e inmediato. La esencia de la filosofía parece expresarse mucho mejor, en su último sentido, si entendemos por tal la *explicación de la última realidad y de los últimos problemas del ser,* del hombre, del mundo y de Dios. Todo conocimiento acerca de este último plano de la realidad, sea abstractivo o experimental, realiza, en tal caso, la "esencia de la filosofía". Ahora bien, las experiencias que analizamos en el presente libro ofrecen ejemplos claros, como explicaciones de los últimos planos de la realidad del hombre y de sus problemas fundamentales, con lo cual nos adentramos, siempre por medio de la experiencia concreta, en la realidad trascendente del ser, de la objetividad del mundo exterior, de la naturaleza de nuestro espíritu y de las personas con quienes tratamos, y, en fin, de la realidad y naturaleza de Dios en algunos aspectos que de inmediato pueden ser percibidos por el hombre y que son suficientes para explicar sus esenciales relaciones con la divinidad. En tal caso, no vemos por qué se haya de negar estatuto

filosófico a este tipo de conocimiento. Más todavía, puesto que así la filosofía como la ciencia, en general, parecen requerir cierta universalidad y sistematización, basta echar una ojeada al índice de este libro, para comprobar que por el método experimental o del conocimiento concreto se descubren las principales relaciones del hombre con los demás seres, y, en consecuencia, resulta un "conjunto de conocimientos coherentes entre sí" sobre los fundamentos de la realidad humana. Es natural que el conocimiento concreto y la sistematización o conjunto coherente de problemas que de él resultan puede y debe ser perfeccionado, aclarado, prolongado y confirmado por el conocimiento abstractivo y el raciocinio, pues en manera alguna queremos pretender que todas las capas del ser, que todas las realidades metafísicas puedan ser captadas por medio de nuestras experiencias concretas. Estamos persuadidos de que existen ciertas zonas de la realidad a las cuales sólo se puede llegar con legitimidad por el raciocinio; pero creemos que no es ésta la "vía exclusiva" para captar toda la realidad metafísica.

Otro fruto maduro de los análisis in-sistenciales, hasta ahora realizados, es lo que podríamos llamar la *vitalización del conocimiento filosófico*. En manera alguna pretendemos que el conocimiento por abstracción y raciocinio esté totalmente desvitalizado y desconectado con la realidad, como suelen afirmar los que le niegan todo auténtico valor. Pero no puede negarse que en una filosofía predominantemente abstractiva y raciocinante ese peligro existe y de hecho se ha infiltrado con frecuencia en los pensadores de tipo racional. El aportar las experiencias in-sistenciales, previa y paralelamente al trabajo de la abstracción y del raciocinio, asegura la "vitalización" del conocimiento filosófico, su "eficiencia" para captar con mayor objetividad la realidad del ser, y, en fin, garantiza una cualidad que no debe estar nunca ausente de todo auténtico conocimiento humano y, sobre todo, del filosófico, es decir, la "apropiación subjetiva" de la verdad, en la cual

se alcanza la genuinidad del saber filosófico. Mientras la filosofía se mantiene en un conocimiento "extraño" al hombre mismo y al sujeto que filosofa, es cuando corre más peligro de convertirse en un juego ineficaz y postizo de ideas, desconectándose de la realidad y autenticidad del conocimiento humano, que debe apropiarse de la verdad y convertirla en sustancia propia.

Hemos indicado algunos aportes, que podríamos llamar "técnicos", del in-sistencialismo a la dilucidación de los problemas de la metafísica, especialmente a los de la esencia del hombre, la esencia del filosofar y el valor de la ontología. Pero no queremos terminar nuestra labor teórica sin llamar la atención hacia la importancia privilegiada que tiene la concepción in-sistencial para iluminar los problemas prácticos de la vida individual y social del hombre. Porque sólo volviendo a este punto de origen de nuestro ser y nuestra dignidad, restituyéndolo al centro de nuestra vida, dirigiendo por él nuestra actividad individual y nuestras relaciones con los demás seres humanos; sólo haciéndolo conocer y haciéndolo respetar por los individuos y por los poderes públicos en su radio nacional e internacional, se llegará a aquel equilibrio que únicamente puede basarse en la justicia y en la equidad, en el dar a cada uno lo que es suyo, y es suya, de cada hombre y de cada pueblo, su esencial dignidad humana, que en momento alguno se debe desconocer.

Este retorno al centro de consideración del hombre sería, sin duda, el mejor dique para la crisis de nuestra civilización, o, tal vez, el resorte que acelere un nuevo abrirse de la humanidad hacia una era más digna del hombre; no del hombre abstracto, sino de los hombres que vivimos en la tierra, de cada uno de los individuos y de las familias y de las clases y de las naciones. La "falta de autenticidad", que tantas circunstancias de la vida moderna están provocando, es precisamente la raíz de nuestra crisis; y sólo se llega a la autenticidad por el retorno a la

interioridad del hombre para rehacer desde allí toda su vida.

No estamos contra la mecanización, ni contra el poder, ni contra la organización, ni contra el progreso material, que deseamos cada vez más al servicio de la humanidad. Pero no es posible poner a la humanidad, poner a los hombres, a los individuos, al servicio de esos ídolos hipertrofiados de nuestra civilización. El abuso de la mecanización, el abuso de la organización y el abuso del poder, ya sea físico por la coerción, ya sea moral por la propaganda unilateral, a veces basada en la mentira y en la calumnia; la imposibilidad en que se deja a los ciudadanos de pensar por sí mismos; la coacción sobre sus ideas personales que les quita la espontaneidad, y por consiguiente suprime el arraigo natural del hombre con la vida, educan al hombre para la doblez, para la inautenticidad, para el mito de la unanimidad, lo que significa impedir al hombre ser hombre.

No pretendemos reformar el mundo con el in-sistencialismo. Conocemos las fuerzas ciegas que impulsan a los individuos y a las sociedades, más allá y contra todas las razones. Por desgracia hay muchas debilidades de los hombres. Pero creemos que la paciente y continua llamada a los principios de salvación del hombre, el recuerdo de su dignidad y de la vocación a una vida cada vez más excelsa que ésta comporta, puede ser siempre una contribución, para hacer volver a la humanidad hacia su verdadero cauce. No somos pesimistas, aunque reconocemos que la actual civilización se halla impulsada, desde los cuatro puntos cardinales, hacia una crisis profunda. Esperamos más bien que el nuevo resurgir de la humanidad no sea fruto de guerras mundiales superatómicas, sino de una toma de conciencia que los pueblos vayan adquiriendo, ante los abismos en que pueden despeñarse sin provecho para nadie, y ante las perspectivas que por otra parte se presentan a la humanidad, precisamente utilizando las nuevas conquistas del hombre sobre el mundo material. A los indivi-

duos y a las sociedades, la vuelta hacia la meditación sobre la esencial dignidad del hombre, que resplandece en su vida interior, puede conducirlos a evitar los dos grandes escollos en que nuestra civilización se debate: el egoísmo individualista y el colectivismo despersonizante. Aquél no permite a muchos individuos desarrollar su vida interior por falta de medios materiales, absorbidos por una minoría privilegiada; éste asfixia la esencia misma del hombre, su autenticidad y espontaneidad, aplastándola con un absolutismo que quiere a la vez esclavizar el cuerpo y el alma.

El in-sistencialismo es una filosofía que pone en el centro del ser y obrar del hombre la vida interior: filosofía de la autenticidad del hombre, sin la cual no hay dignidad del hombre.

APÉNDICE

PSICOLOGÍA, FENOMENOLOGÍA Y ONTOLOGÍA

NOTA-RESUMEN. — Este trabajo fue presentado al Primer Congreso Argentino de Psicología, Tucumán-Salta, en marzo de 1954.

Con el objeto de dilucidar el valor del conocimiento psicológico, se lo relaciona con las investigaciones relativas al conocimiento en el plano de la fenomenología y la ontología. Este estudio se enfoca hacia el problema de la objetividad de las experiencias del orden psicológico. El método fenomenológico es también aplicable a dichas experiencias, aunque entendido en la dirección realista y no idealista.

De acuerdo con este punto de vista se muestra con precisión que nuestra actividad psíquica en sus diversos planos, es decir: *a*) sensitivo, *b*) intelectual, *c*) trascendente, *d*) de la percepción de los otros "yo", y *e*) de la captación de las "esencias", penetra hasta la ontología. Esta dilucidación es una respuesta para aquellos que suponen que, por las experiencias psicológicas y por el método fenomenológico, nunca se puede superar el plano de la conciencia o del devenir individual de los entes.

Como conclusión se afirma que entre la *psicología* en general denominada *experimental* y la *psicología propiamente racional*, existe una zona psicológica intermedia, la *psicología del conocimiento intelectual inmediato*, que tiene como campo el análisis de nuestras experiencias psicológicas, cognoscitivas, volitivas y afectivas; que en este campo se dan la mano, con el mismo derecho, la psicología, la fenomenología, la ontología y la metafísica; y que este plano es el más fecundado para la experiencia filosófica del hombre. Esta comunicación, escrita con anterioridad a los trabajos incluídos en la presente obra, muestra el valor ontológico y metafísico de la "experiencia in-sistencial". Es una especie de dilucidación gnoseológica de ella.

Toda ciencia está particularmente interesada en la dilucidación del valor de sus propios métodos. Pero la psicología, tal vez más que ninguna otra, debe afrontar este problema, porque el método psicológico afecta a la experiencia psicológica misma, experiencia de orden cognoscitivo o conciencial. He aquí por qué nos parece importante el estudio del valor del conocimiento psicológico. El problema lo vamos a dilucidar en relación con otros as-

pectos, que modernamente han ascendido al plano de primer interés en el campo filosófico: la fenomenología y la ontología.

Ante todo debemos precisar algunas nociones afines con el concepto mismo de psicología, muy comunes en el lenguaje filosófico, pero con frecuencia revestidas de cierta vaguedad y confusión conceptual que es indispensable aclarar y precisar para nuestro objeto. Por lo menos quedará asentado el contenido preciso, que para nosotros tienen dichas nociones.

Lógico es lo que se refiere al pensamiento en orden a que proceda sin error, con facilidad y metódicamente (Santo Tomás I, *Analíticos posteriores*, 1).

Real es lo que se refiere a las cosas mismas.

Lo real puede ser *óntico* y *ontológico*. Lo *óntico* es la cosa en sí, sin relación al conocimiento. Lo *ontológico* es la cosa en sí en cuanto dice relación al conocimiento.

Físico es lo que puede ser percibido por la experiencia sensible.

Metafísico es lo que trasciende la experiencia sensible.

Racional es lo que pertenece a la razón y a sus actos, en especial al proceso discursivo o del raciocinio.

Con frecuencia se identifica lo *racional* con lo metafísico; pero, como vemos, no son conceptos coincidentes. Lo *metafísico* pertenece al orden *real*, lo *racional* al orden del conocimiento; lo metafísico puede ser aprehendido por un acto directo de intuición intelectual, que es conocimiento suprasensible; lo racional, en el sentido propio, es aprehendido por medio de un raciocinio. No hay, por tanto, coincidencia adecuada entre lo metafísico y lo racional. Tampoco la hay entre lo *metafísico* y lo *lógico*, aun cuando los mismos escolásticos los identifican con frecuencia. En no pocos manuales de Escolástica se habla, por ejemplo, de la división de la distinción en *lógica* o *metafísica* y *real o física*. Así se viene a identificar lo lógico con lo metafísico y lo real con lo físico; como si sólo fuera real lo físico (lo sensible) y lo metafísico no fuera suma-

mente real y distinto de lo lógico. Asimismo, con frecuencia también se identifica lo *ontológico* con lo *óntico*, y se habla de las propiedades ontológicas, de las relaciones ontológicas, y, en general, de lo ontológico como lo que se refiere al ser en sí mismo. En realidad éste es el uso tradicional del término *ontológico*. Pero modernamente se está introduciendo el término *óntico* para designar los aspectos del ser o de la realidad en sí misma considerada, y lo *ontológico* para designar o bien la ciencia del ser o bien al ser en cuanto dice relación al conocimiento (*onto-logos*).

Todavía debemos recordar otras nociones elementales, pero útiles para nuestro propósito.

El conocimiento puede ser *inmediato* y *mediato*. El primero es la percepción *directa* del objeto, y se llama también *intuitivo* y *experimental*. El segundo es la percepción del objeto por medio de otra operación cognoscitiva previa, ya sea propia del sujeto (conocimiento abstractivo y discursivo), o por ciencia recibida de otro (por el testimonio ajeno).

Experiencia es un conocimiento *inmediato*. Si se trata de un objeto del orden sensible será una *experiencia física*; si el objeto es de orden suprasensible o no perceptible por los sentidos, será una *experiencia metafísica*.

Estudiemos ahora lo que se refiere al valor del *conocimiento psicológico* y su relación con la *fenomenología* y la *ontología*.

La psicología estudia todo lo que se refiere al alma, a la psique. Por lo tanto, debe estudiar la naturaleza y la actividad del alma, especialmente del alma humana. Aunque el término *alma*, en Aristóteles "enteléqueia", abarca la vida en general, la *psicología* se restringe en general al estudio del *alma sensitiva e intelectual*, que es con propiedad llamada *alma*. Comúnmente se distingue entre *psicología experimental* y *racional*. En la *psicología experimental* se estudian los fenómenos puramente sensibles y, con preferencia, los que pueden ser objeto de observación ex-

terna, y en consecuencia, estudiados en forma de experimento científico, para ser numerados y medidos, y descubrir las leyes por que se rigen. Se trata, por lo tanto, de un conocimiento en rigor *experimental* y del orden *físico*, en el sentido que hemos dado antes al término *físico*.

La *psicología racional*, llamada también *deductiva*, es la que, partiendo de las manifestaciones o actividad psíquica, *deduce* la naturaleza y propiedades del alma. Esta parte de la psicología se llama también *psicología metafísica*, pero con cierta impropiedad, a nuestro parecer. Porque entre la psicología propiamente experimental y la racional (deductiva) existe otro plano de conocimiento psicológico que no es sensible ni racional (o deductivo), sino que, por una parte, pertenece al orden *intelectual, metafísico, suprasensible*, y, por otra, alcanza su objeto *inmediatamente* y, por lo tanto, es *experimental*: una *experiencia intelectual*, de vivencias superiores, que no pueden ser reducidas a experiencias sensitivas. Esta parte de la psicología desborda lo que en general se considera como psicología experimental (puramente sensible, y observable exteriormente) y la psicología propiamente racional o deductiva. La psicología experimental intelectiva tiene, como objeto, la descripción de las vivencias superiores y de su contenido. Como se ve, esta psicología pertenece al orden metafísico, y alcanza en forma inmediata el plano de lo óntico.

Se presenta ahora *el problema de la objetividad de las experiencias de orden psicológico*, en especial en cuanto son objeto del conocimiento propio del sujeto conociente, tanto si se trata de una experiencia de orden sensitivo como de una experiencia superior, verbigracia de orden intencional, afectivo o volitivo.

Las experiencias psicológicas pueden considerarse desde dos puntos. El primero, en cuanto se refieren a la descripción de la naturaleza, de los mecanismos y procesos propios de nuestras facultades subjetivas; plano puramente *psicológico*. La filosofía, que reduce todo el valor objetivo

de nuestras experiencias a procesos propiamente psicológicos, es lo que se conoce como *psicologismo puro*. Para esta filosofía la metafísica y la ontología son imposibles. Pero debemos atender a la posibilidad de que nuestras experiencias psíquicas, tanto en el orden sensitivo como en el intelectual, estén en relación con un objeto de ellas, es decir, que tengan un *valor objetivo*. Ahora bien, este valor objetivo puede todavía considerarse en un orden puramente ideal, y entonces recaemos en un idealismo metafísico y en una fenomenología a la manera de Husserl; o bien tales objetos se consideran como con propiedad ónticos, y en tal caso el conocimiento y experiencia psicológica tienen un valor real, y la fenomenología que en ellos se funda será una fenomenología realista u *ontológica*.

El problema que nos interesa es con exactitud éste: ¿tienen nuestros conocimientos y experiencias psicológicas un valor objetivo existencial, es decir, nos dan realidades existentes, o sólo se mantienen en el puro psicologismo, o a lo más nos dan objetos no existentes?

Comoquiera que nuestras experiencias psicológicas se dan siempre en el plano de la conciencia, como aparecer en la conciencia o como fenómeno de conciencia, debemos referirnos a la *fenomenología*, que modernamente se ha dedicado al aspecto del conocimiento filosófico en general como *aparecer en la conciencia*. La fenomenología, según su fundador, se limita a la descripción de las esencias, es decir, de los objetos trascendentes, pero como puros modos de conciencia, es decir, como apariencias o aparecer en la conciencia (fenómenos), prescindiendo de su valor real existencial. Pero la fenomenología, a pesar de la interpretación de tendencia idealista de Husserl, ha tomado también una dirección *realista*. Así la han entendido no pocos de los representantes del existencialismo; así, a nuestro parecer, Heidegger, y por cierto han utilizado el método fenomenológico con un sentido realista y ontológico Gabriel Marcel y los existencialistas cristianos. La apa-

riencia o el aparecer en la conciencia será no ya una pura manifestación conciencial, sino la manifestación de la cosa misma, de la *realidad presente* en el campo de la conciencia. La fenomenología, pues, tiene un doble sentido idealista y realista. Pero, justamente, éste es el problema que se plantea la fenomenología, y que está de modo íntimo relacionado con el conocimiento y la experiencia psicológica. Si se resuelve de manera negativa, la fenomenología queda en un plano estricto fenomenológico. Si se resuelve afirmativamente la fenomenología alcanza ya el plano de lo real, y por tanto tiene valor ontológico.

Estudiemos ahora, en particular, la posibilidad o el hecho del valor ontológico de nuestras experiencias psicológicas y de la fenomenología aplicada a la descripción de dichas experiencias.

a) En primer lugar *nuestra actividad psíquica sensitiva*, en especial cuando se trata de sensaciones internas, tiene un *valor ontológico* innegable. Existe una relación tan íntima de inmediatez entre nuestra sensación y nuestro conocimiento o conciencia de ella, que no es posible dudar de su valor ontológico. La prueba está siempre a nuestro alcance, pues podemos repetir el experimento cuantas veces queramos y comprobarlo en nuestra vida cotidiana. Lo psicológico alcanza aquí el plano de lo *óntico físico* y tiene un valor ontológico, por cuanto es un conocimiento de la realidad de orden físico.

b) Nuestra *actividad psíquica intelectual*, por la cual percibimos la existencia de nuestra actividad intelectiva, volitiva o afectiva superior y del "yo" sujeto de dicha actividad, pertenece también, según hemos indicado, al orden psicológico experimental, por cuanto se trata de conocimientos inmediatos, y hemos definido como experimental todo conocimiento inmediato. Por lo mismo que se trata de un conocimiento inmediato, no es posible tampoco poner en duda su valor objetivo. La percepción que tengo de mis actos intelectivos, de mis voliciones y de las afecciones de mi espíritu están de inmediato presentes a mi fa-

cultad cognoscitiva. Hay identidad, yendo todavía más lejos, entre el sujeto que conoce y el objeto conocido cuando se trata de la percepción del propio "yo". No es posible, por lo tanto, poner en duda el valor objetivo de esta percepción. Nuestra actividad psicológica intelectual, y la fenomenología que de ellas construímos, está en contacto inmediato con su objeto, que es *realidad inmediatamente presente a la conciencia*. Tiene, pues, en tal caso, el conocimiento psicológico y fenomenológico un valor ontológico. Creemos que éste es un caso evidente de coincidencia entre psicología experimental (superior), fenomenología y ontología.

Pero todavía más: no sólo estamos en contacto con lo ontológico por medio de esta experiencia psicológica, no sólo sobrepasa la fenomenología el plano del puro aparecer en la conciencia llegando hasta lo ontológico, sino que nos encontramos en un plano *suprasensible*, superior a la experiencia sensitiva o física, y por ello alcanzamos también un plano *metafísico*. Nuestra experiencia del acto libre, nuestra percepción consciente de nuestro libre actuar, va más allá del mero plano sensitivo, ya que se trata de una actividad de orden *inmaterial*. Por lo mismo, la psicología experimental no puede en este caso aplicar métodos técnicos, que de inmediato capten y regulen el proceso de la libertad. Lo mismo digamos acerca de la percepción del propio "yo", reflexivamente conocido. Estas experiencias, aun cuando son con propiedad psicológicas, porque pertenecen al plano de la conciencia, y pueden ser analizadas como tales, sin embargo, son *suprasensibles*, y, por consiguiente, metafísicas. Esto nos indica que en el plano del conocimiento psicológico inmediato superior o intelectivo coinciden lo psicológico, lo fenomenológico, lo ontológico y lo metafísico.

c) Extendamos todavía el plano o el campo adonde alcanzan nuestras experiencias psicológicas, la penetración en el campo ontológico de la actividad psíquica. Nuestras experiencias psicológicas superiores se dan con una riqueza

y complejidad de contenidos, que no se agotan en la percepción del sujeto de la actividad y de esta actividad como puro conocimiento o volición. *Va acompañada de otras experiencias mucho más complejas y que importan captaciones de valores ontológicos o ampliación de nuestro campo ontológico de percepción.* Tal es, por ejemplo, la percepción o experiencia de lo Absoluto, con frecuencia señalada por los grandes filósofos de la introspección psicológica, en especial a partir del que, en forma tan brillante, practicó, tal vez el primero, el método de la introspección: San Agustín. En nuestra actividad cognoscitiva y afectiva traspasamos el plano de la pura contingencia de nuestro ser y obrar humano, y percibimos un fundamento absoluto y trascendente que está presente a nuestra contingencia, pero a la vez la supera. Con este Absoluto entablamos una relación personal, expresada antes que todo en un diálogo interno, que matiza nuestra vida por el misterio y la religiosidad. Como en otros trabajos hemos sostenido, esta percepción tiene un carácter de inmediatez y validez ontológica, y, por tanto, aun cuando sean experiencias psicológicas y realicemos el análisis fenomenológico de ellas, en este caso no se trata ya de una pura psicología y una fenomenología sin contenido real, sino que tanto la psicología como la fenomenología alcanzan también en este plano lo ontológico, la realidad, trascendiendo más allá de lo puramente contingente.

d) A nuestro parecer, todavía debemos extender el alcance de nuestras experiencias psicológicas, inmediatas a la percepción de *la realidad de las otras personas*, de los otros "yo". Es cierto que en este caso tal percepción participa a la vez de una experiencia física o sensible y metafísica o suprasensible; es decir, se trata de una experiencia *mixta*. Pero nos parece que la mejor explicación, tal vez la única satisfactoria, de nuestro conocimiento y de nuestra comunicación con los otros "yo" sea la de una *percepción inmediata*. No creemos que llegamos de modo exclusivo a la certeza de la existencia de las otras personas

apoyados en la deducción, en el principio de causalidad. Es una comunicación muy compleja la comunicación espiritual entre los seres espirituales. En el hombre, que es material y espiritual, influye a la vez un doble tipo de conocimiento, pero no creemos que pueda llamarse en ninguno de los dos casos conocimiento mediato. Como es natural, sabemos que muchos autores modernos y de la filosofía clásica sostienen la mediatez de nuestra percepción del mundo exterior y de las otras personas. Pero nosotros creemos que ni nuestras sensaciones externas o internas, ni nuestras percepciones intelectuales son un medio de comunicación interpuesto como una muralla a través de la cual se nos trasmiten conocimientos de objetos que están del otro lado de dicha muralla, sino más bien un medio trasparente en sí mismo, a través del cual nos acercamos a los objetos en sí mismos.

e) Avancemos un último paso. Hasta ahora nos hemos puesto en contacto con objetos sensibles (físicos) y suprasensibles (metafísicos) por medio de nuestras experiencias psicológicas. Pero todos esos objetos son *individuales.* Nuestros conocimientos eran, en consecuencia, conocimientos *individuales,* es decir, que no superaban el plano de lo individual. Nos preguntamos *si es posible llegar, en virtud de las experiencias que hemos enumerado, hasta las "esencias"*, hasta lo absoluto del ser que se nos manifiesta. Como se ve, planteamos ahora el problema del conocimiento de la esencia del ser, más allá de su pura individualidad y de su devenir existencial.

Esta dificultad proviene, en primer lugar, de una excesiva separación entre la actividad del ser y la esencia del ser. Es cierto que todo ser tiene su esencia y conforme a ella existe y obra. Asimismo, debemos admitir una diferencia entre el devenir del ser y su esencia, y que dicho devenir se apoya en y emana de la esencia. Esencia significa manera necesaria y propia del ser de un individuo determinado, y en general se entiende aquella manera necesaria y propia del ser por la cual este individuo se halla en una

especie determinada de seres. Esencia y especie son lo mismo en la filosofía clásica.

Ahora bien, si yo percibo el ejercicio de mi libertad, mi actividad libre, no percibo la libertad en abstracto, sino que percibo un acto libre; ni percibo este acto libre con independencia de todo sujeto, sino que percibo en concreto *el "yo" actuando libremente.* Esto no significa que percibimos el *"yo-libre"*, no como algo extrínseco al "yo-mismo", sino perteneciente a su *ser*, en otras palabras, percibo el *ser-libre* en concreto, que posee la libertad como característica propia, lo cual es una percepción de la esencia de este ser en cuanto libre. Estamos, pues, en una percepción *ontológica* de este aspecto *absoluto*, de este ser. Lo mismo diremos cuando se trata de otras experiencias, del conocer, del estar en el mundo, etc. Toda percepción que tiene el carácter de *necesidad ontológica*, unida de modo indisoluble a un sujeto, nos da la percepción de la esencia de dicho sujeto, y de la consiguiente universalidad en los sujetos como éste. Necesidad es percepción de esencia y, si se trata de notas comunes, de universalidad. Esto es sin duda lo que quieren expresar, a nuestro parecer con acierto, aun cuando pueda ser una paradoja en la terminología clásica, algunos autores modernos cuando hablan de la percepción inmediata del *universal concreto.*

Hemos indicado apenas, sin poder hacer ulteriores desarrollos y fundamentaciones, el valor y la extensión que puede alcanzar el conocimiento psicológico propiamente tal, sus conexiones y su coincidencia con el conocimiento fenomenológico y con la ontología y la metafísica. A nuestro parecer, las consideraciones precedentes son *una respuesta* para aquellos que suponen que, *por las experiencias psicológicas y por el método fenomenológico, nunca se puede superar el plano de la conciencia o del devenir individual de los entes.* Tal como acabamos de describirlo, nuestras experiencias psicológicas, y el método fenomenológico, llegan a superar el puro devenir fenoménico, alcanzando el plano óntico; y superan también la pura

contingencia e individualidad, llegando hasta el conocimiento de las esencias y de la trascendencia del Ser Absoluto. Me complace terminar este estudio con una observación que, al parecer, estaba patente en el Coloquio Fenomenológico sostenido en Bruselas del 12 al 14 de abril de 1951: que la fenomenología como método *presupone* una opción entre el idealismo y el realismo. El problema puede aplicarse a todo tipo de conocimiento. Pero así como al problema general del conocimiento respondemos que esta opción sólo puede tener efecto en un sentido realista, si atendemos a la estructura misma del conocimiento y a las condiciones concretas en que éste se nos presenta, de la misma manera la fenomenología, si atiende a su carácter de conciencia y de intencionalidad, *tal como en concreto se manifiesta*, sólo puede tener una opción previa, o mejor, un apoyo y explicación y fundamento único, el de la realidad, el de lo óntico, el ser. La intencionalidad de la conciencia se apoya en la intencionalidad del ser mismo. Uno de los asistentes al Coloquio Fenomenológico ha hecho esta observación acertada: "Es la intencionalidad del ser mismo, el cual, en su surgir orientado, es el primero y absoluto autor que pueda producirse, la primera fuente de donde pueda proceder todo lo que sea conciencia o vida intencional" (Max Müller, *Crise de la Méthaphysique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1953, p. 115).

Nuestra conclusión es que, entre la *psicología* en general llamada *experimental* y la *psicología propiamente racional*, existe un plano psicológico intermedio, la *psicología del conocimiento intelectual inmediato*, que tiene como campo el análisis de nuestras experiencias psicológicas, cognoscitivas, volitivas y afectivas; que en este campo se dan la mano, con el mismo derecho, la psicología, la fenomenología, la ontología y la metafísica; y que este plano es el más fecundo para la experiencia filosófica del hombre.

II

TRES LECCIONES DE METAFISICA IN-SISTENCIAL

Nota: Fruto de algunos seminarios y conferencias entre 1956 y 1960, este trabajo, publicado por Editorial Balmes de Barcelona en 1961, repite y profundiza los análisis básicos sobre la esencia del hombre como in-sistencia y su relación con el prójimo y con Dios. Especialmente, en algunos aspectos, es un aporte nuevo al análisis de la in-sistencia como "experiencia metafísica", para lo cual ha sido necesario precisar los diversos sentidos de la fórmula "ser en cuanto ser".

ÍNDICE

Prólogo 251

Capítulo I

LA VERDAD DEL SER DEL HOMBRE: LA ESENCIA ORIGINARIA DEL HOMBRE

1. Problemas del hombre moderno 255
2. Las definiciones del hombre 257
3. La experiencia del existencialismo 259
4. La esencia originaria: la in-sistencia 260
a) La esencia originaria es lo más simple y primero .. 262
b) La in-sistencia 264
5. Análisis de la in-sistencia 265
6. La in-sistencia, verdad primera del hombre y de la filosofía 270
7. In-sistencia y dignidad del hombre 272

Capítulo II

ANALÍTICA DE NUESTRA EXPERIENCIA DEL SER

1. La pregunta por el ser 273
2. Urgencia de la "re-spuesta" originaria 275
3. Plan del análisis 279
4. In-sistencia y experiencia metafísica 280
5. Diferencia ontológica 281
6. Cómo se abre el ser al hombre 283
7. Cómo se abre el hombre al ser 285
8. Precariedad de la metafísica 288
9. Valor de la metafísica 288

10. Metafísica y ética ... 289
11. Soluciones clásicas y solución in-sistencial ... 290
12. La in-sistencia, primera experiencia metafísica ... 292

CAPÍTULO III

ANALITICA DEL "SER EN CUANTO SER"

1. Recapitulación e introducción ... 293
2. Imposibilidad de expresar el ser ... 294
3. Tres significados del "ser" ... 295
a) El ser en cuanto ser concreto ... 296
b) El ser en cuanto ser abstracto ... 299
c) El ser en cuanto ser subsistente ... 300
4. El ser, patente en la experiencia in-sistencial ... 301
5. Resumen ... 306
6. Referencias históricas ... 307
7. In-sistencia, centro del hombre y de la filosofía ... 311

PRÓLOGO

Siempre hemos sido reacios a publicar el texto de nuestras conferencias: Si ahora lo hacemos, debe tenerse como responsable al R. P. Juan Roig, S. J., director del Instituto Filosófico de Balmesiana, quien nos ha pedido con tanta urgencia que revisáramos la transcripción hecha de la grabación magnetofónica, que no hemos podido negarnos a ello. Es una prueba de la amistad fraternal e intelectual con que me siento unido al infatigable P. Roig. He sido reacio y sigo siéndolo, porque en las conferencias tengo ante todo presente que estoy dando una lección y tratando de exponer y aun de inculcar al público, en el breve espacio de una hora escasa, un esquema preciso. La intención didáctica o expositiva me obliga a muy frecuentes repeticiones, no sólo para aclarar sino también para que vaya asentándose en el público el sentido más profundo de las ideas que voy desarrollando. Mi estilo es también de una conversación, a veces tal vez demasiado espontánea, que pierde mucho cuando pasa a ser leída.

A pesar de todo ello, nos ha decidido el P. Roig a dejar publicar el texto de las tres conferencias pronunciadas en el Instituto Filosófico de Balmesiana en febrero de 1959. Dejamos, pues, en el P. Roig, la responsabilidad exclusiva de que ellas se publiquen. Deseamos aclarar que el texto es transcripción fiel de la exposición verbal. sin que hayamos introducido más modificaciones que algunas correcciones del lenguaje y la mitigación de las frecuentes repeticiones de ideas y recapitulaciones que solemos hacer. A pesar de ello observarán los lectores que todavía repetimos más de una vez la misma idea y volvemos a hacer recapitu-

laciones de lo expuesto. Ello se debe a que hemos querido dejar el carácter propio de una conferencia verbal, en la cual nos parece indispensable el método de la repetición, a fin de que los oyentes no estén recibiendo de continuo nuevo material y puedan asimilar mejor el ya expuesto. Debe, asimismo, tenerse presente que me escuchaba un público apenas iniciado, que hube de tener también en cuenta.

Una dificultad especial que teníamos para la publicación de estas conferencias es que las ideas en ellas expuestas, se hallan ya, en parte, desarrolladas en nuestra obra *Más allá del existencialismo* y el resto va a ser incluído en un nuevo volumen que preparamos sobre el problema del ser en relación con el hombre. Este nuevo volumen dará los fundamentos de la filosofía existencial, en una forma más extensa y detenida de lo que aparece en nuestro primer libro *Más allá del existencialismo*, y creemos que esta nueva obra es central para la inteligencia y comprensión cabal de nuestro pensamiento. En estas conferencias adelantamos varias de las ideas básicas del libro que tenemos en preparación, pero, dado que la conferencia no puede ser un estudio exhaustivo, con mucha frecuencia nos hemos visto obligados apenas a enunciar tan sólo los problemas y las soluciones que damos, sin poder ofrecer una detenida base de nuestras afirmaciones. Por lo mismo, nos parecía, a veces, un tanto prematura la publicación de estas ideas sin su plena exposición y fundamentación. Sin embargo, hecha esta advertencia, podemos pedir a los lectores que tengan estas conferencias por un adelanto general de nuestras ideas centrales y, a nuestro parecer, encontrarán en ellas una línea con la suficiente precisión para ver cuál es la trayectoria metafísica que vamos a seguir y cuáles son los fundamentos principales de ella. Naturalmente, no hemos podido detenernos en desarrollos y pruebas amplias, pero hemos tratado, aunque brevemente, de indicar, a veces, al menos insinuar, cuál es el supuesto de las ideas que íbamos exponiendo cuando era el caso de algún rasgo

básico de nuestro pensamiento in-sistencial. Son muchos, delicados y graves los problemas que hemos tenido que abordar y, por lo mismo, nos vemos obligados a hacer esta declaración y salvedad.

En fin, por lo expuesto, tal vez puede entenderse que la mejor justificación de la publicación de estas conferencias es que ellas constituyen, por así decirlo, el puente, la transición entre el libro ya publicado *Más allá del existencialismo* y el que ahora tenemos en preparación. De esta manera son las páginas que ahora se van a publicar una introducción y preparación de los lectores para la obra más extensa que llevamos ahora entre manos*.

I. Q.

* Nos referimos a los dos últimos temas: "Analítica de nuestra experiencia del ser" y "Analítica del ser en cuanto ser". Por diversas circunstancias tuvimos que interrumpir el trabajo y los temas no han sido aún desarrollados. Una de ellas ha sido la conveniencia de estudiar previamente las filosofías orientales para tener el panorama más completo de la experiencia filosófica de la humanidad. En realidad, ahora hemos podido ya afrontar un estudio comparado del pensamiento de Oriente y Occidente, y estamos elaborando la proyectada exposición de la metafísica in-sistencial.

CAPÍTULO I

LA VERDAD DEL SER DEL HOMBRE: LA ESENCIA ORIGINARIA DEL HOMBRE

1. *Problemas del hombre moderno.*

Con sumo gusto vuelvo a esta cátedra, cátedra de estudio ante todo, y vuelvo por cierto con espíritu de estudio también. Como está indicado en el programa, mi deseo sería que se entablase en algún momento (tal vez sea el más oportuno al final de la exposición total), un buen diálogo para prolongar en común, el estudio que yo voy realizando.

Como ha dicho muy bien el P. Roig, mi deseo ha sido muy de intento recoger la problemática que han planteado los filósofos modernos, con esa agudeza que trae siempre la modernidad. Ésta, como la juventud, siempre es más inquieta y más escandalosa que la tradición; pone de relieve ciertos matices, y pone sobre el tapete algunos problemas, y en tal forma, que a veces nos choca a nosotros. Sin embargo, no basta con rechazar los problemas, debemos resolverlos. Por cierto, mi deseo ha sido aprovechar esta problemática y recoger el mismo lenguaje que usa el hombre moderno, poder dialogar con él Por supuesto, cuando con sinceridad hacemos los análisis que el hombre moderno reclama, vemos que llegamos a las conclusiones fundamentales de la filosofía cristiana tradicional sobre el hombre y sobre la filosofía misma. Porque el hombre es siempre cambiante, pero siempre el mismo: hay un hombre perenne que nosotros no podemos cambiar, en medio

de su historicidad y de sus aspectos siempre variantes; por eso creo que la exigencia de un análisis sincero de la realidad del hombre no debemos nunca rechazarla, aunque nos la plantee un Heidegger, o un Sartre, o quienquiera; tratemos, más bien, de cumplir ese análisis con toda sinceridad y con todo rigor.

He aquí lo que voy a tratar de hacer en estos tres días, que desearía fueran de conversación fecunda entre nosotros; que formásemos, por así decirlo, un equipo de estudio y de pensamiento entre nosotros acerca de estos temas inquietantes.

Estos problemas son, en resumen, qué es el hombre y qué es el ser. Es decir, ¿qué es en última instancia el hombre?, ¿qué soy yo?, problemas de todos, que todos nos planteamos en una forma más o menos confusa: en resumen, ¿qué soy yo? La otra pregunta, ¿qué es el ser?, también nos la hacemos todos. Pregunta muy confusa, muy vaga: el ser... el ser parece algo que no se entiende, no se comprende, es algo inasible, el ser; ¿qué es el ser?, parece que no decimos nada preciso. Pero, en realidad, cuando yo te haré esta pregunta mañana, ¿qué es el ser?, y cuando los filósofos te la hacen, no preguntan por una vaguedad, sino que en resumen lo que preguntan es esto: y el conjunto de todas las cosas del mundo, ¿qué es?, porque la pregunta por el ser es lo que nos dará la explicación de ese conjunto de cosas del mundo, su sentido; así cuando nos preguntamos qué es el ser, nos preguntamos por el último fundamento de las cosas; una pregunta ya mucho más seria, más concreta; porque esto es el ser, el último fundamento de las cosas, el último fundamento del mundo, lo que nos dará el sentido último del mundo.

Esas dos grandes preguntas de la filosofía, son preguntas de todo hombre; sólo que el filósofo se las hace con más conciencia y método; y esto es lo que se ha venido preguntando y ha venido exigiendo que se indague la filosofía moderna.

2. *Las definiciones del hombre.*

Veamos, pues, lo que es el hombre, y veámoslo sin presupuestos de ninguna clase; sin presupuestos, como exigen los modernos, porque siempre es posible, según nos dicen, que la filosofía tradicional nos envuelva y nos oculte la realidad más íntima del hombre; creo que no debemos tener ninguna dificultad en estudiar al hombre sin presupuestos, es decir, sin presuponer nada, que nosotros mismos no veamos y que no comprobemos; y lo mismo digamos del ser. Pues bien, esas dos grandes preguntas querría tratar con ustedes entre hoy y mañana; pasado mañana haremos ya algunas consideraciones más en general; primero, pues, esta noche vamos a sumergirnos en esta cuestión y meditación: ¿qué es el hombre?, ¿qué es el hombre en último término?

Es pregunta vieja de la filosofía y de la humanidad; han estado siempre preguntando, con angustia, qué es ese ser extraño que llevamos todos nosotros dentro, ese ser tan misterioso que ríe y llora y sufre y es feliz y que nos es difícil comprender. El hombre se ha ido definiendo de muchas maneras a través de la historia de la filosofía; unos han dicho que es "vida", otros dicen que es "materia"; otros, que es "espíritu"; otros, que "libertad"; otros lo confunden con Dios, el hombre es Dios (el panteísmo), o que el hombre es la manifestación máxima de Dios; nos han definido otros al hombre diciéndonos que es "animal racional", la gran definición filosófica por el género y la última diferencia, o diciéndonos que el hombre es "conciencia", pura conciencia (el "idealismo"); para algunos, el hombre es "libertad", el actuar sin coacción, sin norma, por una total independencia, con plena autodirección, autodominio; los existencialistas dicen: el hombre es "existencia", "existir", es decir, estar ahí entre las cosas del mundo; son viejas definiciones las que nos presentan al hombre como "animal religioso", lo que caracteriza al hombre es la religiosidad, o "animal político", etc.

Nos han dado, pues, muchas definiciones y caracterizaciones del hombre; todas ellas nos señalan al hombre y lo distinguen de todo lo demás que no es el hombre; pero no nos dan la "última realidad" del hombre, creo yo que no nos la dan; que esa "última realidad" queda hasta cierto punto envuelta por estas otras fórmulas que dicen lo que es el hombre. No hay ningún animal que en su forma exterior esté construído como el hombre; por tanto, si yo doy ciertos caracteres externos de este animal, digo lo que es el hombre, pero dejo de decir tal vez lo más importante del hombre; por eso admitimos que estas definiciones son buenas para decirnos: esto es el hombre y con esto se diferencia de todo lo demás; pero todavía tenemos que preguntarnos nosotros si esto es lo más fundamental, originario, típico del hombre o no, y si no lo es, buscarlo; éste ha sido mi trabajo.

Como ha dicho el P. Roig, yo he estado preocupado desde un principio en mis estudios filosóficos por la pregunta por el hombre; el libro *La persona humana* responde a esta inquietud; pero todavía no he quedado satisfecho yo mismo y creo que se puede dar un paso más allá; lo intento ahora en esta nueva investigación. ¿Cuál es, pues, entonces, esa última realidad del hombre? No piensen que voy a descubrirles algo nuevo. No soy el único que la he encontrado; les digo a ustedes que todos la hemos encontrado, todos la vivimos; yo no voy a hacer sino apuntar, señalar lo que ustedes están viviendo y ustedes lo comprobarán; en realidad todos lo vivimos, basta que nos demos cuenta. Los filósofos tenemos que decirles a ustedes, en realidad, cosas que ustedes mismos han vivido, o que puedan referir a sus vivencias; por lo tanto, cuando ustedes digan: "esto que me está diciendo es lo que yo he estado viviendo siempre, exactamente, es así; yo no lo había identificado como tal, pero es así, lo veo ahora claramente", habré obtenido yo mi objetivo. No voy, pues, a descubrirles a ustedes cosas que ustedes

en alguna forma no sepan y que no hayan vivido y comprobado ustedes mismos.

3. *La experiencia del existencialismo.*

Como esto lo he analizado en diálogo, digamos, con el existencialismo, vamos a hacer una breve referencia, que nos servirá de punto de partida.

Estaba yo escribiendo mi pequeño tratado sobre Heidegger y me preguntaba cómo es que el existencialismo y Heidegger mismo han fracasado en su propósito inicial que era precisamente ése: responder a la pregunta ¿qué es el hombre? La gran pregunta escandalosa del existencialismo era por cierto ésa: ¿qué es el hombre?, y eso sin presupuestos. Pero sus respuestas han sido, a su vez, muy insuficientes, después de haber levantado gran alboroto. Nos han dado descripciones del "hombre absurdo" de Sartre, el "hombre sin sentido", pero ya vemos que eso no puede ser el hombre; Heidegger nos dirá: el hombre es "angustia"; sí, esto es el hombre, pero esto a mí no me llena; hay algo en mí que me dice: no es eso sólo; el hombre es el "estar arrojado en el mundo", "lanzado en el mundo"; sí, es verdad, el hombre está lanzado en el mundo, pero no es esto sólo, hay algo más; finalmente Heidegger va a referir el hombre al ser, camino mucho mejor, pero nos va a dar una concepción del ser imprecisa, arracional, poética, porque el último desemboque de Heidegger es, en el fondo, el pensamiento poético. Jaspers cae también en otra explicación que no satisface, cuyo término es, a su vez, un pensar arracional; pero si el pensar es arracional, y no hay otras precisiones, al hombre no lo voy a comprender nunca. En síntesis, que por una parte vemos los grandes trastornos morales a que ha podido llevar el existencialismo de Sartre; por otra, esas grandes confusiones que en resumen no nos dicen lo que es el hombre, no nos responden a esta pregunta. Yo creo que, al menos en parte, ya ellos tomaron una dirección errónea en la bús-

queda del hombre, por el mismo hecho de usar el término "existencia", al decir, el hombre es "existencia", el "estar ahí". Los existencialistas, digo, han tomado una dirección errónea para interpretar al hombre, puesto que "existencia" ya lleva a un desvío, a un error, y un error en el principio que al fin es muy grande. Porque existencia puede tener tres significados: 1) *extra causas sistere*, "estar fuera de las causas"; así lo decían los escolásticos: existir es estar afuera de las causas; pero, claro, eso no nos dice lo que es el hombre; en sí misma, la existencia es una característica del hombre que es contingente, que está ahí en el mundo, pero no la última realidad; 2) "estar afuera", el estar ahí arrojado afuera, en la exterioridad; así el existencialismo de Sartre; pero claro, el mero "estar afuera", *extra sistere*, sin relación a las causas, sin ninguna dependencia de causas ni principios, el mero *extra esse* no nos dice con exactitud lo que es el hombre en sí mismo, cómo es en su estructura interna; 3) Heidegger más bien ha dado la definición de existencia como "estar ahí", más aún, él fue el que ha dicho: la esencia de la existencia, la esencia del hombre, "es estar fuera de sí, suspendido en la nada, frente al ser"; es decir, la realidad del hombre es estar fuera de sí, desentrañarse. Pero al leer esto uno se dice: no puede ser; la esencia del hombre no es "estar fuera de sí"; la esencia del hombre está en lo más íntimo del hombre, la raíz del hombre ha de estar dentro del hombre; este estar fuera de sí, si de hecho esto es propio del hombre, ha de tener alguna raíz, alguna realidad "dentro" del hombre.

4. *La esencia originaria: la in-sistencia.*

Así, pues, considero que ha fracasado el existencialismo, y en verdad por ser "existencialista", por estar lanzado a una interpretación del hombre "hacia fuera". Ahora bien, si no es hacia fuera, ¿dónde vamos a encontrar nosotros la realidad última del hombre?, ¿dónde la vamos a encontrar? El mismo planteo nos lo dice: "hacia dentro"

adentro del hombre, entrando lo más posible dentro del hombre, es donde podremos hallar su verdadera realidad. Esto parece que se cae de su peso. Para ver lo que es el hombre tengo que meterme dentro del hombre y verlo en sí mismo; tengo que replegarme sobre mí mismo, tengo que meterme en mí mismo para verme a mí mismo; entonces me voy a encontrar yo a mí mismo. El encuentro del hombre en sí mismo, se realiza en un acto de interiorización en sí mismo; el hombre se encuentra a sí entrando en sí.

Más aún: esta característica de "entrar en sí", de "ser en sí", es la primera diferencia del hombre; el hombre es el único animal que puede meterse dentro de sí; los demás animales están todos volcados hacia fuera, hacia las cosas externas; no tienen el mundo interior en que recogerse. Max Scheler y Ortega han notado que el mono, que sería nuestro antecesor más inmediato según los evolucionistas, se diferencia del hombre por un abismo, porque el mono (en el zoológico lo han visto ustedes) está siempre volcado hacia las excitaciones externas, a que lo acucien; cuando de afuera no hay nadie ni nada que le acucie, ¿qué hace el mono entonces?, duerme; el hombre es el único que cuando no hay nada fuera que lo acucie, tiene todavía un dentro, un interior en el cual meterse, en el cual refugiarse, en el cual estar *.

En ese centro es con verdad donde él está frente a sí mismo, donde se descubre a sí mismo, donde se instala y desde donde dice "yo"; ésta es la realidad más original, más característica, más simple del hombre en cuanto hombre; este poder "estar en sí mismo", recogerse "en sí mismo", tener ese "centro interior", en el cual yo me instalo en una forma real, no sólo porque yo me conozco, sino porque yo "me siento en mí mismo", "me vivo en mí

* Max Scheler y Ortega han señalado esa vuelta del hombre hacia su interior "ensimismamiento" pero solo han visto una pura interioridad de los actos de conciencia, sin alcanzar el verdadero "adentro" del hombre.

mismo". Esa realidad de "*estar yo en mí mismo*", "*ser yo en mí mismo*", eso es lo característico del hombre.

a) *La esencia originaria es lo más simple y primero.*

Pero, a la vez, eso mismo es *lo más simple* que podemos decir del hombre; la cosa más sencilla que podemos decir del hombre; y, además, *está en toda otra actividad*, en toda otra característica propia del hombre. Dondequiera que haya algo típicamente humano, ahí está esa interioridad, ahí está ese "centro interior" presente, sosteniendo, fundando, dando origen a todo lo propiamente "humano". En primer lugar, es algo muy simple, como ustedes pueden comprobar, ese centro interior en el cual nos recogemos y estamos nosotros solos. En segundo lugar, voy a tratar de ayudar a ustedes a ver cómo eso está presente en toda actividad humana que yo haga. Sea, primero, la *actividad cognoscitiva*: yo estoy "pensando" ahora para hablar a ustedes; pero esa actividad de mi pensamiento para comunicarlo y para transformarlo en palabra, esa actividad yo la tengo "juntamente", dándome cuenta de que yo soy yo, y si la puedo tener es, sin duda, porque yo me instalo en mí mismo, recojo todos los datos que llegan a ese centro y desde ahí ordeno los objetos; v. g.: esta funda de anteojos, la pienso y proyecto, la pongo frente a mí, la hago *objeto*; ¿por qué?, yo hago "objetos" porque tengo ese centro interior, porque yo me separo de esa realidad, me coloco en mi centro interior, me vivo distinto de él y entonces lo puedo apreciar; si no, tendríamos todos los objetos como un inmenso cuadro pegado a la pupila de los ojos; no, necesitamos distanciarnos de los objetos externos, del mundo externo e interno, para poderlo apreciar, y ese distanciamiento es posible y real porque nos instalamos en ese centro. Sin ese centro no hay "conocimiento", con toda propiedad, de "objetos"; los animales no tienen "objetos", los animales no tienen una diferenciación plena y refleja, por la cual ellos se afirmen frente a los objetos;

¿por qué?, porque no se pueden recoger "en sí", están como sumergidos en las cosas. Conocemos, pues, gracias a ese centro.

Con la voluntad y la libertad sucede lo mismo: para hacer un acto libre tengo que hacerlo yo, desde dentro, yo y nadie más que yo desde mi centro interior; y tanto cuanto lo hago desde dentro es mío; y si no está dirigido desde dentro, aunque yo lo haga, no es "mío". Si yo quito la vida a otro de una puñalada, pero yo no la he dado proyectándola bien desde ese centro interior, esa muerte no me la van a imputar; no es un acto "mío", es un acto mecánico, pero ya no es el acto "humano"; porque no ha salido de ese centro. En cuanto uno no actúa desde ese centro, uno no es uno; por tanto, el ser uno está en ser ese centro y desde ese centro.

Y lo mismo digamos de toda otra actividad "humana": la acción moral, la acción religiosa, la técnica, etc. La técnica, por ejemplo, transforma las cosas materiales. La transformación de las cosas materiales sólo es posible porque yo me distancio de los objetos, tengo mi mundo interior en el cual me recojo y me aislo en mi soledad interna; gracias a esa soledad yo me diferencio de los objetos, y hago en mi interior un plan, para luego volver sobre los objetos y transformarlos según ese plan previo. Ortega y Gasset, en *Meditación de la técnica,* ha notado este proceso, pero ha quedado en la interioridad del pensar, la cual, como hemos visto, no es la más originaria. Ésta es la necesaria condición de la técnica, del pensar, del obrar humano en general: tener ese centro interior e instalarse previamente en ese centro interior, *ser* ese centro interior. Todo lo que hay en el hombre gira en torno de esto, como ven ustedes.

Ésta es, pues, digamos, la característica esencial, primera y originaria del hombre en cuanto hombre; todas las demás definiciones que se han dado del hombre la presuponen, como acabo de indicárselo; es decir, todas las demás caracterizaciones del hombre en cuanto tal tienen como

una especie de principio en el cual se fundan, principio simplicísimo; ese principio simplicísimo es *estar-en-sí*.

b) *La in-sistencia.*

Ahora, ¿cómo llamaremos esta característica? Yo la he llamado *in-sistencia*; *in*, que tiene, ante todo, sentido de interioridad, estar en sí, y *sistencia*, del verbo *sistere*, latino, que significa estar de pie, firmemente puesto de pie; *in-sistere* e *in-sistencia* los traduzco por ser firmemente dentro y en sí mismo; les doy el sentido etimológico más primitivo de los componentes, porque *in*, ante todo significa interioridad, estar adentro, estar dentro en sí mismo (del griego, *éndon*).

Una nueva observación, antes de pasar al análisis de esta interioridad: este "ser en sí" que llamo "in-sistencia", es a la vez *conocimiento*, reflexión de uno sobre sí mismo, vuelta de uno sobre sí mismo, y también *realidad*, es decir, *ser-en-sí*. Yo estoy en mí por la conciencia refleja, por cuanto yo me conozco a mí mismo; pero en este acto de la conciencia refleja en que yo me conozco a mí mismo aprehendo que *yo estoy en mí mismo realmente en mi ser*, en mi onticidad, es decir, que yo *soy* una realidad que está replegada sobre sí misma en su realidad y no sólo por su conocerse; es posible que haya el repliegue cognoscitivo también, el repliegue del conocer sobre sí, es decir, la reflexión de la conciencia; así que esta insistencia es a la vez *conocimiento* y *ser*; es experiencia y es realidad, onticidad.

Deberíamos, tal vez, aclarar, para que ninguno se llame a engaño, y no crea que estamos aquí en puro subjetivismo, que es necesario, para llegar a este hecho de conciencia, para emerger a esta luz de la conciencia, en que aparece la in-sistencia en sí misma como realidad, es menester, decimos, que el hombre reciba de fuera algunos impulsos, algunos choques que provoquen su conocimiento; pero ese conocimiento "provocado" desde afuera, es posible sólo por el modo de ser y obrar propio de un cen-

tro interior, que se hace patente a sí mismo; como ser-en-sí frente a cualquier objeto.

No hay conocer lo de fuera sin un simultáneo conocimiento de sí; conciencia, es, ciencia juntamente de sí, en todo conocimiento de lo otro; lo de afuera, el ob-jeto externo, es necesario como condición que nos choque, que entre y que nos sacuda; pero en el conocimiento de todo "objeto" es donde despertamos simultáneamente a nuestro centro interior.

5. *Análisis de la in-sistencia.*

Vamos ahora a ver las características de esta realidad tan simple, vulgar, casi diríamos, y que, sin embargo, es lo primero, lo fundamental, lo esencial del hombre, y que explica todo el hombre. ¿Qué es ese centro? ¿Cómo es? Todos ustedes lo viven; yo voy a señalarles, en forma más ordenada, algunas de las características que ustedes ya viven de este centro. ¿Qué es, pues, ese centro interior? ¿Qué es esa in-sistencia?

1) En primer lugar, se nos aparece como *una*, es decir, como *única*: nosotros tenemos un único centro interior; en torno de un único y solo centro, revolotean después todas mis actividades internas, todas referidas a ese centro y todas se me presentan como brotando de ese centro.

2) No solamente es uno, sino que además es *simple*; simple quiere decir que no está compuesto; yo percibo ese centro mío, íntimo y real como algo que es muy simple, puntual, diría yo, matemáticamente puntual, no tiene extensión; no son dos o varios puntos, no aparece extensión de ninguna clase; yo lo veo por cierto sumergido en mi cuerpo que tiene una determinada extensión, pero todo mi cuerpo y toda mi realidad psíquica, yo la veo conectada a un único centro que me parece a mí simplicísimo; una simplicidad que trasciende incluso la dualidad de mi conocimiento, de nuestro conocimiento; porque digo "yo me conozco, y entonces soy a la vez sujeto y objeto de mi cono-

cimiento; ésta es la dualidad de todo nuestro conocimiento; pero esa dualidad del conocimiento de sí mismo, se funda en una experiencia anterior de que hay una misma realidad, que ella es la que a la vez se conoce y que es sujeto y objeto; es, pues, una simplicidad que trasciende incluso la dualidad cognoscitiva que nosotros implicamos en nuestra manera de conocer. Junto con este conocer dual, nosotros experimentamos el fundamento primero, único, simple, en que a la vez se realiza la unidad óntica de lo que es sujeto y objeto; y si no experimentáramos esa unidad previa, no podríamos llegar a la unión cognoscitiva de ambos; es, pues, nuestro centro in-sistencial *uno* y *simple*.

3) Es *trasparente*; la trasparencia es otra característica de este centro; este centro es trasparente a sí mismo, es como traslúcido, como si dijéramos ontológicamente, metafísicamente traslúcido; está como penetrado de una luz que le hace verse a sí mismo directamente; no como el ojo se ve en el espejo, sino como una visión directa del alma por sí misma.

4) Otra característica es la *autonomía*, es decir, este centro es distinto, autónomo, "él mismo"; yo soy yo mismo, distinto de lo que no es yo; yo soy distinto de lo otro, soy independiente ónticamente de los otros; estoy relacionado sí, con los otros, pero yo me percibo en medio de mis relaciones, me distingo de los otros, como opuesto a los otros; y, por tanto, yo soy autónomo, tengo una ley propia mía del ser; soy en mí mismo; no puede nadie estar en mí por mí; soy como una habitación en que sólo puedo estar yo; si entra otro en esa habitación, la habitación se derrumba, ya no es ésa la habitación, la habitación es otra. Ni siquiera Dios puede sustituirnos a nosotros; nuestra interioridad no puede ser sustituída ni siquiera por Dios, porque Dios no puede ser yo; yo soy, pues, insustituíble, tengo esta autonomía óntica, y ésta es imposible de traspasar ni siquiera por nosotros mismos: cuando uno dice a la persona que ama "yo me entrego a ti *totalmente*", le

está diciendo una contradicción metafísica. Es verdad que esto dice más bien en favor del amor, el cual, si pudiera, haría contradicciones metafísicas. Pero en realidad, no se puede entregar "totalmente" nunca, porque ese centro es inalienable, hablando con toda propiedad. Puedo admirar, servir, pero "desde mí". Mi centro, como tal, no se lo puedo entregar, es intransferible; tan profundo es ese estar yo en mí mismo; es mi ser; in-sisto, y por eso soy yo.

5) *La precariedad*: soy una insistencia simple, trasparente, autónoma, pero al mismo tiempo me siento *precaria*, es decir, no me siento seguro; soy autonomía, pero no las tengo todas conmigo. Porque estoy limitado en las aspiraciones; no puedo asimilarlo todo, no puedo adentrarlo todo; es imposible; las cosas exteriores, el mundo, lo "otro" me desborda, y eso hace que yo me sienta pequeño, precario, insatisfecho, insuficiente; no puedo abarcarlo todo dentro de mí. Más aún, siento una continua amenaza, un peligro de dejar de ser: la amenaza de la *nada*. Así que somos a la vez autónomos y somos precarios en la autonomía; nos sentimos una verdadera autonomía, pero autonomía en peligro continuo, limitada y en riesgo: es característica nuestra.

6) Y por cierto que en esta precariedad sentimos en nuestro interior otra característica, la necesidad del *absoluto*; esa vivencia de nuestra precariedad, ese sentir de nuestra precariedad nos hace necesariamente buscar un apoyo en lo otro, una especie de in-sistencia en otro, sin perder nuestro ser. Es la gran experiencia de la humanidad, que los místicos han vivido y descrito en grado superlativo. El mismo Plotino, místico pagano, tiene maravillosas descripciones, en muchas de las cuales se han inspirado los mismos místicos cristianos, quienes han tomado fórmulas de aquél. Esta precariedad de mi autonomía —explico en síntesis— hace que yo busque un fundamento seguro donde apoyarme, porque yo en mí no me siento del todo apoyado, y ese fundamento seguro tiene

que ser algo *absoluto, totalmente absoluto.* Pero ese fundamento en el absoluto yo no lo puedo encontrar saliendo de mí, sino entrando en mí; cuanto más estoy en mí, cuando en realidad más yo me interiorizo en mí mismo, tanto más puedo encontrar el verdadero punto ontológico de apoyo de mi interioridad en el ser absoluto; así que en ese "entrar en sí" (in-sistir) es donde yo puedo encontrar el verdadero punto de apoyo; el éxtasis, el éxtasis de los místicos (y algo de éxtasis metafísico tenemos todos), el éxtasis de los místicos, ese salir de sí, *éx-tasis*, es un salto hacia fuera, una especie de ex-sistencia; pero el auténtico éxtasis, la auténtica ex-sistencia se realiza precisamente no en el camino "hacia fuera", sino en el camino "hacia dentro"; cuando uno sale de sí sin más, sin haberse instalado en su interioridad, sale, y no por el camino de la interioridad, entonces sale de sí para estar perdido entre las cosas; la única forma auténtica para el hombre de salir de sí es el paso previo por la interioridad; cuando tanto entra uno en sí que sale de sí por entrar mucho en sí; *la verdadera salida de sí está en la interioridad, dentro del hombre mismo; es el camino agustiniano*: "*in interiore homine habitat veritas*". Hay, por supuesto, unos éxtasis místicos donde ya la presencia de Dios se deja sentir en forma sobrenatural, con especial luminosidad y evidencia. Aquí hablamos de ese éxtasis ínsito en el ser mismo del hombre; el cual es relación, flecha, dirección hacia lo absoluto, y por cierto, vivido en la máxima interioridad. Según nuestros análisis ya sentimos el apoyo en el mismo absoluto, ya realmente tenemos y experimentamos un punto inicial de contacto; es verdad que otros filósofos todavía lo discuten; creemos que deben estudiar al hombre con mayor profundidad.

7) Otra característica de ese centro interior es la *inter-insistencia*; mi in sistencia, mi realidad, no está aislada en el mundo, sino que está junto con otras insistencias. No se capta a sí sola. He dicho antes que emerger a esta conciencia de mi insistencia acaece siempre en relación

con otras realidades externas, y las más importantes realidades externas son los otros "yo", las otras personas. Un niño que no tiene trato alguno con seres humanos, no tendría la conciencia evolucionada, no podría decir "yo", sino de modo muy difuso e impreciso; esto lo he analizado más detenidamente esta mañana en la Universidad *.

8) En fin, otra característica de ese centro, de esa in-sistencia, y esto es lo *propio* del hombre, es que es una insistencia *encarnada,* insistencia en la materia, en un cuerpo material, y, por ello, en el mundo material. Por ser insistencia encarnada el hombre se encuentra inserto, relacionado, metido con todas sus raíces dentro de las cosas materiales; ésta es una característica de suma importancia; si el hombre fuera in-sistencia, pero no estuviera encarnado, manteniendo su autonomía precaria, estaría en la situación de los ángeles; los ángeles son in-sistenciales también, autónomos, pero precarios; Dios es in-sistencia, autónoma, pero total, absoluta, por eso es Dios infinito; Dios es el que está máximamente "en sí", porque tiene máxima interiorización; el ángel la tiene también, mucho más trasparente que el hombre, porque no está sumergido en la materia; el hombre tiene in-sistencia fundamental, pero al mismo tiempo él está sumergido en la materia, que es un peligro para su interioridad, pues siempre hay mayor difusión hacia afuera. Pero, en cambio, el hombre, por estar sumergido en la materia, es el único ser que puede en el mundo vivir entre las cosas materiales, asumir las cosas materiales, percibir la belleza de las cosas materiales; elevarlas a Dios, dar sentido al mundo. El hombre da sentido al mundo, imagínense ustedes que en el mundo no hubiese seres como el hombre, es decir, in-sistencias en materia; que Dios dijera: quiero el mundo material con todas sus bellezas, paisajes, armonías, y lo voy a dar a que lo pueblen los ángeles; ¿qué pasaría?, los ángeles no tienen «sentidos»: no podrían percibir el aroma de las

* En una conferencia sobre "El hombre como ente social".

flores; sabrían lo que es el color o el aroma en sí mismo, pero no podrían *ver* la belleza de los paisajes, ni *oír* el sonido de la música. Todo eso, los ángeles, como tales, no lo pueden percibir. Es el hombre el único que está sumergido en las cosas y puede con verdad percibir y gozar, teniendo la sensación del goce de la belleza de un paisaje; los ángeles lo sabrían sólo intelectualmente, teóricamente; pero la vivencia misma ya no la pueden tener porque no son materia. Es el gran privilegio, por tanto, del hombre por ser material, de ser el rey, el sacerdote, el poeta de la creación y dar sentido al mundo; y eso es lo que caracteriza al hombre.

6. *La in-sistencia, verdad primera del hombre y de la filosofía.*

Éstas son las características principales (se podrían señalar algunas otras) de la realidad más íntima del hombre, de esto que he llamado "in-sistencia", de este centro óntico que es la realidad más originaria del hombre, por lo cual lo he llamado la esencia primera del hombre, la verdad del ser del hombre, la verdad primera en que se apoya toda otra verdad sobre el hombre.

Podríamos declarar esto en unos minutos, antes de terminar, todavía más, mostrando cómo es realmente el centro originario, con algunas rápidas indicaciones. El hombre se halla replegado sobre sí mismo "*siendo en sí*", como la primera cosa que es él; por eso el hombre se posee a sí mismo, si no, no se poseería; el hombre es una auto-posesión. Asimismo, está en-sí también por el conocimiento de sí; este conocimiento es el conocimiento más cierto, es lo más cierto que el hombre conoce; no sólo está incluído y presupuesto en todo otro conocimiento, trasciende todo otro conocimiento, es seguridad de nuestra certeza. Y vamos a ver mañana todavía otra gran característica de esta in-sistencia: porque en esa experiencia insistencial, vamos a encontrar la solución del problema del ser. ¿Qué es el ser?,

preguntábamos antes; pues bien, el encuentro con el ser, lo vamos a tener a la vez en este encuentro con el hombre; el hombre es un ser metafísico que al encontrarse a sí mismo encuentra al ser. El gran problema de la filosofía, el gran problema de la vida —¿qué es el ser?—, el hombre lo encuentra enraizado en su propio conocerse, en su propio ser; tendremos, pues, en esta misma insistencia, la respuesta a la pregunta por el ser, a la pregunta por la metafísica.

Dedicaré pasado mañana atención especial a una serie de textos de filósofos importantes, en los cuales aparece que ellos mismos han tenido estas vivencias: Sócrates, Platón, San Agustín, el mismo Santo Tomás, Kant... Esos textos nos van a ilustrar a nosotros sobre el hecho de que otros filósofos han estado justamente "viviendo" esto mismo. No es vivencia nueva; lo que hago, simplemente, es apuntar a ello, poniendo de relieve, mostrando cómo en ello está lo más simple del hombre y a la vez el centro de los problemas de la filosofía.

Debo excusar ante ustedes el haber empleado aquí tres cuartos de hora en decirles a ustedes esto, tan sencillo, que parece una vulgaridad. Los grandes principios de la filosofía y las grandes soluciones filosóficas son siempre muy simples; son simplicísimas; pero están en el ambiente vagamente hasta que logran cristalizar. Por ejemplo, nadie duda de la gran importancia de la "afirmación metafísica": el primer principio de la filosofía es, sin embargo, la cosa más simple que ustedes puedan imaginar, casi la perogrullada más grande que hay: "el ser es, y el no ser no es". Cualquier inteligencia humana lo sabe.

Sin embargo, ése es el primer principio metafísico; pero hay que mirarlo con lupa para captar *todo* lo que contiene dentro. Estamos aquí en un caso parecido. La realidad originaria del hombre es lo más simple, es esto, una cosa tan sencilla, el-ser-en-sí, la in-sistencia; sin embargo, si nosotros lo consideramos, veremos que tiene una trascendencia ilimitada, que afecta a todo el hombre.

7. *In-sistencia y dignidad del hombre.*

Termino con una observación. Creo que más que nunca es necesario que estudiemos esa esencia del hombre como centro interior, desde el cual uno tiene que dirigirse; incluso cuando estoy actuando "hacia fuera", vertido hacia fuera, tengo que hacerlo "desde adentro"; cuando amo, tengo que hacerlo desde adentro. Ahora bien, el gran peligro del hombre moderno es precisamente esa tremenda dispersión, ese peligro de las cosas de afuera que nos atraen, que nos distraen; tantas atracciones, tanta facilidad en la vida para todo, que hacen que nosotros nos dispersemos, y si nos dispersamos nos descentramos, y ya no podemos nosotros ser nosotros mismos. Y no sólo por causa de las distracciones, sino también porque la complejidad de la vida política, económica y cultural del mundo moderno impone cada vez mayores exigencias "desde afuera", mayor organización y mayor direccionismo. Nos quitan entonces la espontaneidad, la interioridad, con peligro de desconocer al hombre su mayor dignidad, su mayor responsabilidad, su mayor jerarquía.

Mañana veremos, pues, qué es el ser, y cómo, a través de la experiencia in-sistencial, podemos iluminar esa tremenda pregunta de la filosofía y del hombre.

Capítulo II

ANALÍTICA DE NUESTRA EXPERIENCIA DEL SER

1. *La pregunta por el ser.*

Ayer tratamos de descubrir y analizar la esencia más originaria del hombre. El encuentro auténtico con el hombre se realiza en esa realidad primaria fundamental. Como ya indicaba ayer, la pregunta por el ser se formula con frecuencia demasiado vagamente y sin la debida conexión con la realidad a que apunta. El hombre, ante todo, ha de preguntarse por el hombre: ¿qué es el hombre?, ¿qué soy yo?, ¿qué es cada uno de nosotros?; es "nuestro" problema qué no podemos evitar y debemos resolver cada uno a nuestra manera; pero, junto con la pregunta por el hombre, por lo que soy yo, brota de inmediato otra urgente pregunta, la pregunta por el ser: ¿qué es el ser? Como les decía ayer, cuando preguntamos por el ser, apuntamos a ese principio que está en todas las cosas y por las cuales las cosas son "reales": ese principio último explica todo lo que hay y nos explica también el conjunto de los seres. ¿Qué es el ser? Esta pregunta surge siempre para el hombre, porque el hombre se encuentra situado en un universo y tiende a preguntar por él: ¿qué es este universo?, ¿qué es todo esto?, ¿cómo se explica?, ¿cuál es el último fundamento de todo esto? En todas estas cuestiones estamos apuntando al problema del ser: ¿qué es el ser? Como primera aclaración, podemos decir que es *aquello a que todas las cosas se reducen*

y en lo que se apoyan todas las cosas como su último constitutivo y fundamento.

Nos interesa saber qué es eso. Por lo mismo, esa pregunta siempre se repite, a través de toda la historia de la filosofía y de la humanidad, porque todos los hombres han de preguntarse por el último fundamento de sí y del universo. Y todos los filósofos han de volver de nuevo a hacerse esa pregunta, que es la primera pregunta de la filosofía. Aristóteles decía ya hace veinticuatro siglos en uno de sus célebres textos: "Ya desde antiguo, dice él, y ahora y siempre, hay que buscar, y hay que preguntar qué es el ser, esto es, cuál es, en último término, la esencia de las cosas".

Y ¿por qué esa necesidad de preguntarse por el ser? ¿Por qué ha de hacerse uno esta pregunta, y por qué ella aparece siempre de nuevo en toda la historia de la filosofía y del hombre? ¿Por qué ha de volver a hacerse cada hombre esta pregunta?: 1) Porque es la pregunta por la totalidad de las cosas; es la pregunta sobre el fundamento último de ellas, que envuelve todas, y, por tanto, según contestemos nosotros a lo que es el ser, contestaremos a lo que son las cosas. 2) Ésta es la pregunta *del hombre*: vamos a ver qué es la pregunta propia del hombre, la que revela la esencia del hombre; es la pregunta que se hace el hombre; el hombre es el único ente que se pregunta por el ser; es pregunta del hombre y por eso el hombre es un ente metafísico, porque ha de preguntarse por el ser. 3) Es, asimismo, la pregunta *sobre el hombre*, porque, según respondamos a lo que es el ser, responderemos también a lo que es el hombre; el destino del hombre está envuelto en el destino del ser; lo que digamos del ser se lo tenemos que aplicar al hombre. Por todo ello siempre el hombre tiene que preguntarse, siempre y ahora, qué es el ser. Ahora bien, en el descubrimiento de la esencia del hombre a través de la experiencia in-sistencial, me ha parecido que en la misma experiencia y por ella teníamos nosotros iluminada la respuesta por el ser. Esto es lo que quiero exponer a ustedes esta noche: cómo, a través de esta experiencia insistencial,

que describíamos anoche, tenemos nosotros *la primera* respuesta sobre el ser. Como ven, se trata de un paso importante para aclararnos todo nuestro contorno, toda nuestra realidad, toda la realidad del universo.

2. *Urgencia de la "re-spuesta" originaria.*

Me preguntarán ustedes: Bueno, y ¿por qué hemos de hacer la comprobación personalmente, si ya sabemos lo que es el ser, en forma general, por las enseñanzas de los filósofos? Los filósofos anteriores han contestado, es verdad: pero nosotros debemos responder por nosotros mismos, tratando de ir a algo más importante, es decir, a dar *la última respuesta*, como he dicho; a alcanzar lo primero que nosotros podemos afirmar del ser, sin fundarnos en presupuestos; a la contestación más originaria, más directa, más primitiva, más fundada que podemos dar del ser; a reconocer nuestro *primer contacto y descubrimiento del ser.* Buscamos una filosofía que realmente se apoye en el ser. Y eso tenemos que hacerlo por dos razones: para ver si la metafísica tiene o no fundamento, y porque va la esencia misma del hombre en esa respuesta primera, sin presupuestos y originaria al problema del ser.

Con mucha frecuencia se ha dicho que la metafísica no es una ciencia, que no tiene fundamento, que "no es posible la metafísica como ciencia", recogiendo la frase de Kant. Han caído en ese despeñadero muchos de los filósofos modernos y contemporáneos; la metafísica, dicen, es una ciencia que no puede conocer su objeto, sino que solamente trabaja sobre presupuestos, ideas o preguntas que no sabe si responden a la realidad o no. Porque el ser es tan difícil de captar, que no lo captamos nunca; entonces hacemos una metafísica de un ser imaginario, de un ser hecho a nuestra imagen y semejanza, pero no de un ser real. No es, pues, ciencia la metafísica, ni hay posibilidad de que lo sea. Describen la metafísica, con aquella célebre definición irónica pero graciosa, que ustedes ya conocen: "La metafísica

es una ciencia que busca con los ojos cerrados en un cuarto oscuro un gato negro, y el gato no existe".

Sin embargo, la metafísica es una ciencia que busca el ser, el ser real, y el ser real es, y en él vivimos y nos movemos y somos. Por eso es una ciencia que pisa terreno firme, y es la única que puede responder sobre la realidad total de la vida.

Más aún, la metafísica es una ciencia "necesaria". Debemos nosotros dar esa última respuesta sobre el ser, que no se funda en ningún otro presupuesto, en ninguna otra idea previa, sino en sí misma; esto es "necesario" (y perdonen que haga una introducción un poco larga a este respecto); es necesario que el hombre, que cada hombre, a su manera, dé la última respuesta sobre el ser, y que esa respuesta no se apoye en otras ya dadas antes y presupuestas. Porque si nosotros no damos esa "última respuesta", sino que nos apoyamos en otras, ya no estamos seguros de si la metafísica vale, de si nuestra idea de las cosas es correcta o es falsa; debemos estar seguros y para eso dar esa última respuesta. Notemos que "responder", del verbo latino *spondeo,* implica la significación de "salir garante" de la cosa; y *respondeo* significa iteración, refuerzo, o también, según algunos, salir garante de la *res,* de la cosa. En cualquier hipótesis, uno "sale garante de algo que dice", esto es la "respuesta". Todo ente que se nos hace presente —persona, reloj, lámpara, mesa. . .— choca contra nosotros y como que nos pregunta diciéndonos: "Aquí estoy yo, ¿qué dices de mí?"; y yo digo (re-spondo): "Esto es una persona, esto es un reloj, lámpara, mesa. . .".

Toda afirmación del hombre, en realidad, es una respuesta a algo que se le presenta, un objeto, una persona. El hacérsenos presente de las cosas es un interrogarnos: nuestra reacción, consecuente a la acción previa de las cosas sobre nosotros, es una re-spuesta. El primer hombre Adán puso nombre a todas las cosas que le rodeaban apenas se abrió a la vida. Fue una *reacción* necesaria; porque se

vio rodeado de las cosas que le preguntaban con su presencia: el ponerles nombre fue "re-sponder" *a* ellas y *por* ellas.

Toda afirmación del hombre, pues, en realidad viene a ser una respuesta, y esa respuesta es ya "compromiso" del hombre ante la cosa: porque viene a decir: "esto es reloj", v.g., es decir, "yo salgo garante de que es esto".

Si yo no soy el que da la "última respuesta", es decir, no soy el que *inmediatamente* responde por la cosa, sino que me apoyo en la respuesta dada "por otro", entonces ya, en el fondo, no soy el que en realidad "sale garante de la cosa"; no tengo la seguridad *mía*, sino que me apoyo en la seguridad *ajena*, en la respuesta *de otro*. De aquí la necesidad de que seamos nosotros, de que sea el hombre, el filósofo, cada uno el que da la *última respuesta*. Y noten ustedes, mientras el hombre no da esa última respuesta a la cosa, el hombre no da su *total* respuesta; porque cede entonces su responsabilidad, su salir garante de su afirmación, la cede, digo, al que da la *última respuesta*, a aquel en cuya respuesta él se apoya. Cuando, pues, enfocamos este problema sobre el ser, que es la realidad fundamental en que todo se apoya, si el hombre no da la última respuesta al ser, sino que se apoya en algún "pre-supuesto", en alguna "re-spuesta" recibida de otro, ya el hombre no tiene la garantía propia; ya no salgo yo garante, ya no soy yo quien "responde" en último término, sino el otro. Ustedes comprenden que, en ese caso, ya no re-spondo desde *mi* interioridad total, sino que he delegado en otro mi responsabilidad.

El hombre es el único en este mundo que puede "responder", el único que "sale garante" de las cosas; los animales no "re-sponden"; no "salen garantes" de las cosas que están ahí o que pasan. Y en el grado en que el hombre no sale garante de la cosa que dice, sino que se apoya en el otro, deja de actuar como hombre. Por eso, cuando damos esa "última respuesta" nosotros, es cuando totalmente salimos garantes nosotros mismos de todo cuanto afirmamos,

nos fundamos en nuestra interioridad y desde ahí re-spondemos al ser *con una respuesta originaria.*

He aquí lo que yo querría hacer esta noche ante ustedes: mostrar dónde y cómo tenemos nosotros ese contacto inmediato en el ser y con el ser, para que podamos dar por nosotros mismos esa "re-spuesta originaria", que es la respuesta propia del hombre. Mientras el hombre no responde a esa pregunta del ser presente, no actúa con autenticidad, es decir, como hombre. Es verdad que todos los hombres respondemos ante ese choque del ser que se nos presenta, y decimos: "Sí, el ser es, la realidad es". Pero hay muchas respuestas: una es la respuesta "vulgar" que es confusa, imprecisa, porque no está bien analizada; no puedo salir yo, en tal caso, salir de veras garante: el hombre común tiene su evidencia y su respuesta, pero no puede salir garante plenamente, porque se enreda en la explicación de su propia respuesta. Otra es la "respuesta filosófica", reflexiva, consciente y metódica, que afirma esto y da razones, pero apoyándose, a su vez, en otras razones.

La auténtica y plena re-spuesta filosófica debe llegar a la "re-spuesta originaria", sobre todo tratándose del ser que es el fundamento de todo.

Como ven, la esencia última del hombre está, se cumple con toda verdad, sin envolturas, desnudamente,

cuando él,
directamente,
da esa re-spuesta
originaria
al ser;

mientras él no da esa respuesta originaria al ser, su esencia no se ha cumplido del todo, pues está apoyándose en las re-spuestas ajenas. La importancia de que hagamos ese descenso a la profundidad total se aprecia, porque, en el grado en que yo no re-spondo por mí mismo, yo mismo no actúo como yo; estoy actuando como el loro que habla también, pero ya no como persona, sino como animal que repite sin re-sponsabilidad lo que otros dicen con re-sponsabi-

lidad (es decir, re-sponden), delegando mi responsabilidad en otro. Es natural que haya muchos grados, o círculos concéntricos, en que el hombre se va realizando; pero sólo la esencia plena del hombre se realiza en esta respuesta; por eso la esencia del hombre es "metafísica", porque ha de re-sponder por el ser, y en forma indelegable.

Vamos, pues, a ver si podemos esta noche encontrar ese punto primero de contacto del hombre con el ser, esta presencia previa del ser y la primera re-spuesta del hombre al ser, con plena conciencia de lo que nosotros estamos respondiendo; saldremos garantes nosotros; ya salgo yo, ya no es el otro el que sale garante, ya no me apoyo en otro autor, sino que respondo yo mismo. Diremos entonces, como aquellos samaritanos a quien la mujer fue a anunciarles que Jesús era el profeta; y creyeron primero por la palabra de la mujer; pero luego fueron y le vieron y dijeron: ahora ya no creemos por tu palabra, sino que nosotros mismos creemos y le hemos visto. Así el auténtico hombre, el auténtico filósofo ya no "cree" en la palabra de otro filósofo o de otro hombre, sino que él mismo es el que pronuncia la palabra esencial del hombre. Esa respuesta, esa participación en el diálogo con el ser, en que se afirma la esencia del hombre, es el acto del hombre por excelencia. Bien, perdonen ustedes que me haya extendido más de la cuenta en aclarar la necesidad de una re-spuesta originaria, en la que reside la plena autenticidad filosófica y humana. No he podido resistir a la tentación de este desarrollo, que podría profundizarse mucho más. Lleguémonos ya a recibir la pregunta del ser en la experiencia insistencial.

3. *Plan del análisis.*

Primero, pues, voy a mostrarles (a mí me parece verlo, pero tengo que exponerlo ante ustedes y suscitar, como decía ayer, en ustedes esa misma vivencia y esa misma evidencia) cómo en esta experiencia insistencial tenemos el encuentro con el ser; el ser se nos hace patente de alguna manera.

En segundo lugar vamos a intentar hacer un análisis de esta presencia del ser al hombre y de la reacción y respuesta que ante esta presencia da el hombre al ser.

Y, en fin, sacaremos algunas consecuencias de este análisis, ya en orden a afirmar el valor de la metafísica como ciencia, ya comparando este resultado con otros resultados históricos, como son el de Platón, el de Aristóteles, el de San Agustín, el de Santo Tomás, el de Kant, el del insistencialismo.

4. *In-sistencia y experiencia metafísica.*

Primero, pues, cómo en esta experiencia insistencial tenemos la experiencia del ser.

Antes de seguir adelante, una observación de *terminología:* en esta conferencia y en la de mañana también, en cuanto me sea posible y no me equivoque, voy a distinguir los términos "ente" y "ser": "ente" será siempre el ser individual, determinado; cuando digo "ser", sin más, me refiero al "ser en cuanto ser", al ser trascendente, universal, al ser en cuanto tal; así que cuando hable de "ente" me referiré a un ser determinado, un ser individual: "ser", simplemente es ya el "ser en cuanto ser"; el "ente" es lo individual, el "ser" es lo trascendente y universal. Aquí buscamos precisamente ese principio trascendente, universal, que es el fundamento de los entes, de *todos* los entes.

Parecería, pues —primer punto—, que no tenemos esa "experiencia del ser"; parecería que la experiencia insistencial no sea el camino verdadero para encontrar el ser, trascendente, universal; porque esta experiencia insistencial es individual, es individualísima y de un ente individualísimo, de "mi" yo, en cada uno, y buscamos algo que trascienda ese individuo.

Y, sin embargo, creo que éste es un *camino necesario* que debe ser previamente recorrido. Veamos, cómo ahí encontramos el ser.

En la experiencia in-sistencial, que describimos ayer, en la cual la esencia primera del hombre aparece como centro, que "está-en-sí-mismo", como "realidad" y como "conocimiento", en esta experiencia (in-sistencia) se capta a sí mismo "siendo". Yo afirmo, ante todo, "yo soy"; pero afirmo este "yo soy", porque "yo me experimento a mí mismo siendo"; yo me experimento a mí mismo siendo, es decir, yo me experimento como inmerso en eso que se me aparece a mí como "real", en la realidad. Noten ustedes que esta mi experiencia individual, como ya les indiqué ayer, no se da aislada en el vacío, sino que se cumple "en el mundo". Vimos que nuestra insistencia es "encarnada", sumergida en las cosas materiales, y también entre otras insistencias. Se trata, pues, de una experiencia total, compleja. En tal caso, yo me experimento sumergido en ese conjunto, en esa especie de orden cósmico en el cual me experimento "siendo", lo mismo que los demás entes que yo experimento en ese orden cósmico "siendo".

Este experimentarme a mí "siendo" en esta realidad total, me descubre a mí dos elementos que aparecen en mi anterior expresión. Yo digo entonces, "yo me experimento siendo", es decir, el ente, este ente que yo soy, este ente es "ser", está en la realidad, es "ser"; y distingo aquí dos elementos: "ente", en cuanto individual, puramente individual; y "ser", este otro elemento en que está empapada mi individualidad, que es el "ser real", el estar en esa realidad en la que participo y veo que participan otros entes.

5. *Diferencia ontológica.*

Distingo, pues, dos elementos en mí: este ente individual y ese otro principio en el cual me siento muy inmerso, participando de él, "siendo"; esta diferencia de elementos me muestra a mí que hay algo distinto del ente, que es ese "principio" justamente que en esta experiencia y en este momento aparece como desbordando al ente.

Yo digo: "El ente es ser"; pero no puedo decir "el ser es ente", porque el ser es mucho más que el ente; desborda al ente. Descubro, pues, en mi experiencia in-sistencial individual esos dos principios: uno, lo puramente individual; y otro que trasciende lo individual, que lo desborda, que lo funda, como diferenciándose del ente, es decir, el "ser"; es lo que se ha llamado en filosofía moderna con una expresión acertada, la "diferencia ontológica", la diferencia entre el "ente" y el "ser". Si yo capto esa diferencia en mi vivencia, estoy ya captando el ser como diferenciado del ente, y, por tanto, ya en alguna manera estoy captando el ser, como ser, en mi misma experiencia insistencial.

Ésta es una descripción que ustedes pueden comprobar: ¿Se adapta a sus propias vivencias? Así describo yo mi vivencia, y ahí, en esa vivencia, capto esa "diferencia ontológica" entre el ente, mi ente, que con claridad capto como individual y algo que lo trasciende, que lo funda, el "ser", fundamento de mi ente y de los demás entes.

Debemos nosotros ahora analizar más en particular esta experiencia, esta presencia del ser al ente. En realidad tenemos aquí dos aspectos que considerar. Como ven ustedes, esta experiencia global que acabo de describirles, tiene dos aspectos y dos problemas básicos: vemos que en ella hay un mutuo aparecerse y diferenciarse del ente y del ser. Podríamos concretar esa relación dinámica, manifiesta en la experiencia in-sistencial, en estos dos interrogantes: 1) ¿Cómo se abre el ser al ente?; 2) ¿Cómo se abre el ente al ser?

Primero, cómo es ese aparecerse o abrirse el ser al ente, el ser en cuanto ser al individuo, a la insistencia individual; cómo se abre el ser al hombre. Segundo: cómo se abre el hombre al ser. Deben analizarse estos dos aspectos, porque podría muy bien acaecer que el ser en cuanto ser estuviera presente al hombre, estuviera abierto al hombre; pero el hombre no se abriera a él; o podría suceder que el ser en cuanto ser no pudiera estar abierto al hombre y entonces sería imposible para el hombre el acceso al ser. Vista,

pues, la experiencia global, ahora analicemos esta experiencia en sus dos fundamentos.

6. *Cómo se abre el ser al hombre.*

¿Qué ha pasado?, el ser se ha hecho presente al hombre; ¿cómo?, ¿qué carácter tiene esa presencia, esa patencia del ser al hombre?

a) Esta presencia se ha realizado ante el hombre de una manera que podemos llamar *prelógica*, primera característica. La presencia del ser al ente (hombre) es anterior a toda conceptuación, es un hecho vivido, es óntico, real, anterior a todo concepto previo del ser. Es como el primer contacto no pre-parado, ni pre-visto; lo que llamo el "choque óntico"; este choque óntico, es como un golpe, que yo impensadamente recibo en mí hecho de conciencia primario, el choque del ser, por el cual el ser se me hace presente, el ser se me hace patente. Un choque y sacudida, del ser contra el yo o, mejor dicho, en su propio interior. Por ser "prelógico" estamos en un momento del proceso que todavía no es conciencia plena; es vivencia y por tanto hay algo de conciencia; pero, predomina ahí lo óntico. Es el simple ponerse el ser al alcance de la conciencia, diríamos automáticamente, ónticamente, haciéndose presente con una presencia activa y como despertándonos. Algo así como la inesperada presencia de uno junto a mí, que me despierta del sueño, y me dice con su acción: "aquí estoy", sin que yo lo pueda evitar. El ser se hace presente sacudiendo nuestra subjetividad, nuestra interioridad, nuestra insistencia.

b) Otra característica: además de *prelógico*, este choque óntico es *caótico*, es confuso, es, casi diríamos, como concebimos el primer despertar de la naturaleza en la generación del universo; es un choque, en el cual se nos dan una serie de elementos que no acaban de diferenciarse entre sí; pero esta confusión, al mismo tiempo que nos aturde, reclama nuestra atención con urgencia; todo nuestro ente se despierta y se conmueve.

c) Además de *caótico y prelógico, es espontáneo*: No es preparado por nosotros: es independiente de nosotros; no es dirigido previamente, sino que *brota por sí solo* en nuestra vivencia interior. Con una espontaneidad, por así decirlo, natural y obvia se nos hace patente el "ser", ese elemento extraño que nos desborda con su misma presencia.

d) Pero no sólo es *espontáneo, sino que es necesario, es inevitable*. Siempre que tenemos la presencia de nuestra interioridad, de nuestra insistencia, siempre tenemos ese "choque óntico" por necesidad. Es tan inevitable, que en la misma esencia del hombre está ese choque óntico; no está en la mano del hombre soslayarlo, eludirlo, prescindir, porque es tan necesario como la realidad del hombre.

e) Es también *persistente*: ahí está siempre, siempre, siempre; no es un impulso momentáneo, sino que es toda mi vida, en cada momento en que yo emerjo a mi conciencia Es decir, en la actividad en que aparece la insistencia real, se muestra siempre esa insistencia sumergida, "siendo", en la realidad. El choque del ser es persistente, casi diría yo, que esta realidad que nos trasciende es como el lecho en que se desliza toda nuestra corriente de ser, nuestra corriente individual; o como los rieles necesarios que se aparecen siempre que tenemos conciencia de nuestro ente en marcha. Por lo mismo, ese choque óntico es una estructura óntica del hombre mismo, de forma que en la misma realidad del hombre está el que tenga ese choque con el ser, su presencia y su encuentro inevitable.

Todo esto lo podríamos expresar en una sola palabra, utilizando un término de la mitología griega, consagrado por la literatura moderna. Todos éstos son caracteres "*dionisiacos*". Dionysos era el símbolo de la embriaguez creadora, que trastorna todo, pero con un impulso creador, constructivo; desborda toda la medida y todo orden, pero con una finalidad, en suma, constructiva. Esto parece ser esa especie de "choque óntico", impulso confuso que nos

perturba, pero que al mismo tiempo nos orienta; excita nuestra intimidad máxima y es inevitable, imprevisible, prelógico, no preparado por nuestras categorías conceptuales.

7. *Cómo se abre el hombre al ser.*

Hemos visto cómo se abre el ser al hombre. Veamos ahora cómo se abre el hombre al ser.

Ante ese impulso, ante ese choque óntico, el hombre, ¿qué hace? El ser se ha abierto al hombre, al ente, ¿qué hace el hombre, qué hace el ente-hombre? El hombre, en su centro interior, de inmediato tiene que decir: "Sí, el ser es". Dar la "re-spuesta metafísica", la primera re-spuesta del hombre. Es la reacción espontánea, inmediata, a este primer contacto originario del ser con el ente, del ser con el hombre; al abrirse el ser al hombre, el ente se abre entonces al ser, y la apertura al ser consiste en la "afirmación metafísica"; "el ser es". Cuando yo digo "el ser es", entonces yo me abro, respondo al ser, y respondo entonces con una *respuesta inmediata* ante una *pregunta inmediata*, respuesta que yo hago desde mí y que no ha hecho otro por mí, ni la apoyo en una respuesta dada previamente "por otro".

Éste es "mi" punto de apoyo inmediato en la realidad, en el ser; la primera reacción nuestra es, pues, la afirmación metafísica, el ser.

Analicemos ahora esta re-spuesta, este abrirse del hombre al ser.

a) Tiene un carácter *preciso* que ya desde ahora podemos llamar *ontológico*; óntico por el primer choque del ser; pero no es pura vivencia, sino que ya hay una especie de irrupción de la conciencia como *logos*. La afirmación metafísica "el ser es" se da ya en pleno campo ontológico, es un encuentro del *ontos* con el *logos*. Es ya "afirmación", es "juicio", es "razón", en sentido amplio, es "re-spuesta", que da el ente-hombre en el tribunal de su intimidad in-sistencial. Y por ser re-spuesta entra en ella el logos, la con-

ciencia; y ahí viene la irrupción de la conciencia refleja: yo conozco la respuesta que he dado, tengo conciencia refleja de esta respuesta. Aquí llega el segundo momento de mi respuesta: yo ya "juzgo" sobre mi respuesta primera, en una especie de segunda instancia, y ya en ese juzgar sobre mi respuesta yo puedo enjuiciar mi propia respuesta primera.

b) En esta segunda instancia de la conciencia actúo con un elemento nuevo, que es la libertad; la primera respuesta la doy espontáneamente en una "primera ontología", en un primer "diálogo ontológico"; pero con la conciencia refleja, con el aislamiento mayor del sujeto en sí mismo, interviene inmediatamente la libertad del hombre; ya puedo yo, entonces, frenar la respuesta, incluso puedo negarla, e incluso puedo llegar a la negación metafísica, "el ser no es"; incluso ya por la intervención de esta libertad, yo retirado a mi misma intimidad y centro mismo, me he replegado frente al ser mismo, y ya ahí yo retomo toda mi posesión adentro, mi insistencia, y desde ahí actúo ya plenamente. Pero, como mi plenitud es siempre precaria, y porque es precaria, con esta libertad deficiente que tengo, puedo llegar a invalidar mi primer contacto con el ser, y decir, re-sponder, "el ser no es". He aquí el origen de la *actitud escéptica.*

El escepticismo sólo es posible por la intervención de ese elemento de libertad. Pero ahora se explicarán ustedes por qué el escepticismo es necesariamente una "actitud filosófica precaria" también. Porque el escepticismo no puede evitar que el ser siga actuando con su choque óntico en el ente del hombre. Ahí está con su presencia continua, inevitable, y el escéptico que dice "el ser no es", negando el primer principio metafísico, está recibiendo el continuo golpe del ser presente en la misma experiencia vivida de sí mismo, de su propio ente, y de su negación del ser.

La actitud escéptica es una actitud necesariamente precaria; el escéptico ha de estar defendiéndose continuamente de la presencia del ser en su más originaria esencia.

Porque esa patencia del ser en la in-sistencia es inevitable, y además es "persistente" y necesaria, ahí mismo en la esencia del hombre.

La actitud, pues, antimetafísica es esencialmente precaria.

Yo llamaría a esta apertura del hombre al ser, a esta respuesta del hombre al ser, la llamaría, digo, "apolínea", por contraposición al sello dionisíaco de la patencia del ser al hombre. Apolo es el símbolo de la tendencia al orden, a la medida, a la forma, a la reflexión tranquila. Ante ese choque óntico el hombre queda sacudido con una presencia inevitable y confusa. Pero quiere explicarse las cosas, y, entonces como que se distancia para ver lo que ha sucedido y trata de formular con su logos una expresión de ese choque óntico vivido. Viene ahí el trabajo de la conciencia, del logos, de la razón, el trabajo digamos "apolíneo", de poner orden en esa experiencia confusa que él ha recibido al principio.

Sinteticemos, pues, los dos aspectos de la experiencia metafísica: lo dionisíaco, inevitable, confuso, vivido, convivido, pero que entra ya en el campo de la trasparencia y, por tanto, apunta la conciencia despertándola; y luego lo apolíneo, ontológico, racional, ordenador, libre: esa otra respuesta que tiende a ordenar las cosas aunque no acabe nunca de hacerlo; por eso nuestra razón nunca acaba de esclarecer lo que pasa en ese choque óntico; nunca acaba; y todo nuestro esfuerzo de esclarecimiento es siempre a su vez pobre; jamás llegamos, en nuestra afirmación del ser, a reflejar toda la realidad qúe vivimos en ese choque óntico primario; con todas nuestras formulaciones y explicaciones del ser, nunca llegamos a formular con precisión todo lo que vivimos. No nos extrañe, porque el hombre jamás puede explicar con precisión y con totalidad la más mínima de las experiencias que él tiene, la más mínima experiencia vivida.

Nuestras vivencias jamás podemos expresarlas totalmente; pero cuando se trata de esa vivencia fundamental somos todavía más precarios.

8. *Precariedad de la metafísica.*

Con esto llegamos ya a las anunciadas conclusiones. La primera sea esta que acabo de apuntar: la imposibilidad, la precariedad de nuestros conceptos, de nuestras afirmaciones, de nuestros juicios, de nuestra metafísica, para expresar plenamente lo que es el ser; siempre son incompletos; siempre son imperfectos; son como dibujos lineales, como pequeñas caricaturas, casi representaciones puramente lineales, en blanco y negro, de lo que es la realidad; siempre son, por tanto, imperfectas. El pensamiento abstracto es eso, es precario, es deficiente: y el gran peligro es que uno se contente con contemplar el pensamiento abstracto y se olvide del ser mismo. Debemos tener conciencia de esta precariedad del pensar metafísico.

9. *Valor de la metafísica.*

Segunda conclusión: Pero, aunque tenemos conciencia de la precariedad de la metafísica abstracta y de nuestras expresiones conceptuales en general; aunque tenemos conciencia de eso, y, por tanto, evitaremos los abusos en lo posible; también tenemos conciencia de que el pensar metafísico lo hemos sacado de un choque con la realidad en cuanto tal, lo hemos fundado en esa presencia óntica, en ese choque óntico. en esa vivencia del ser, de que realmente está presente a nosotros y distinto del ente, en su diferencia ontológica.

La vivencia de mi realidad in-sistencial y el ser patente en ella es algo real, que está ahí, que yo no invento, no está preparado por mí, antes bien, vivido y vívido en una vivencia cuya realidad no puedo negar porque es inmediatísima. De esta manera, aunque precaria, la metafísica tiene

su fundamento seguro y cierto, en el cual se apoya y, por lo tanto, es posible la metafísica como ciencia, dentro de sus propias limitaciones.

10. *Metafísica y ética.*

Tercera conclusión: La necesaria conexión entre la metafísica y la ética. El hombre es metafísico por su esencia, porque recibe ese choque óntico en su esencia; esto es inevitable, y él debe responder ante ese choque óntico y decir que sí o que no; afirmar el ser o negar el ser; pero hemos visto que en la afirmación o negación del ser entra ya la libertad, la decisión del hombre.

Comprenden ustedes que el hombre, al afirmar "el ser es" ya se compromete a seguir las direcciones del ser, tiene que sujetarse, por así decirlo, a las normas del ser; si, en cambio, dice "el ser no es" se instala en el orden cósmico de otra manera. Así que la afirmación o negación del ser es la instalación fundamental diversa del hombre en el orden cósmico; y la instalación del hombre en el orden cósmico es la decisión, la opción de cómo yo voy a actuar en mi vida. Porque depende de cómo yo me instale en ese orden, para que yo actúe de esta manera o de otra: en otras palabras, la concepción de mi vida como acción, está ya implicada en mi instalación en este conjunto de cosas. Tal es la proyección de la afirmación o de la negación metafísica: la actitud, la conducta de un hombre que niega el ser (el escéptico), es esencialmente diversa de la conducta de un hombre que afirma el ser; el que niega el ser corta amarras; el que afirma el ser ata amarras con la vida. Es, pues, inseparable la actitud vital de la actitud metafísica, y el hombre en la afirmación del ser ya hace, de hecho, su opción ética de la vida. Todos realizamos, aunque en forma confusa, nuestra opción en la vida con nuestra afirmación del ser, lo que estoy tratando de hacer aquí es tratar de iluminar lo que todos los hombres hacemos confusamente, y tratar de hacerlo con plena conciencia. Resulta así que

en la experiencia metafísica es donde encontramos el fundamento de la ética, y donde encontramos el fundamento de la responsabilidad.

Esto es una consecuencia, a mi parecer, muy importante, pero que no puedo detenerme en desarrollar.

11. *Soluciones clásicas y solución in-sistencial.*

Les he prometido hacer, al final, alguna comparación entre las soluciones que se han dado al problema de la metafísica, es decir, si la metafísica vale o no vale como ciencia. Lamento que la comparación va a ser muy esquemática.

Para Platón el encuentro con el ser, con la realidad, se hace con motivo de la experiencia de las cosas sensibles, pero por una luz directamente venida de las esencias eternas e inmutables que están en el mundo inteligible. He aquí los dos elementos de la teoría platónica: experiencia sensible como excitante y luz directa que le viene "de fuera" al hombre, como causa del conocer.

Para Aristóteles, la "realidad" se capta por la experiencia de las cosas sensibles y un trabajo especial de "abstracción" que hace el entendimiento agente, es decir, una facultad especial que tiene el hombre por la cual separa, digamos, lo que no es real auténticamente (lo sensible-individual) y extrae lo que es real (la esencia). En Platón encontramos un elemento que viene "de afuera" para iluminarnos; pero ¿cómo fiarnos de él? En Aristóteles el trabajo se hace "desde adentro", desde la inteligencia; pero es necesario controlar la validez de este trabajo.

Para San Agustín, el ser, lo conocemos, la realidad, la verdad, la conocemos en virtud de una "iluminación interior" que viene de Dios; no es claro en qué consiste esa iluminación de Dios: puede ser la misma presencia de Dios al alma o un especial influjo en ella. En este caso, tendríamos una iluminación venida "desde afuera".

Santo Tomás adopta una solución general muy parecida a la de Aristóteles; la experiencia sensible, como único

intermediario, y la abstracción por el "entendimiento agente", que saca lo universal de lo individual.

Según Kant, el ser no lo conocemos; la realidad en sí, no la conocemos, porque nuestro conocimiento es fruto de una experiencia sensible. Otra vez aparece la experiencia sensible externa como única intermediaria. Como ella no nos da todos los elementos del conocimiento metafísico, Kant cree necesario recurrir a "categorías subjetivas", una especie de moldes subjetivos con los que fabricamos el conocimiento. ¿Hasta qué punto es *real* ese conocimiento?

En el proceso que hoy les acabo de indicar, que creo es el proceso inicial de todo conocer humano, no nos fundamos en un elemento subjetivo como Kant; ni en intuición de formas separadas al estilo de Platón; ni en una especial iluminación divina, como San Agustín; ni en el proceso de abstracción, que debe justificarse a su vez, al estilo de Platón, de Aristóteles o de Santo Tomás; sino, simplemente, en la realidad óntica vivida conscientemente, sin intermediarios.

Realmente podemos aquí dar la "primera respuesta". Nosotros respondemos de la realidad del ser por nosotros mismos, sin intermediarios que re-sponden previamente por nosotros.

Ésta es la ventaja que tiene la entrada en la metafísica por esta puerta, que creo es la primera y la necesaria. No excluye otros procesos ulteriores; no es que de suyo éstos sean inválidos: el proceso de abstracción, por ejemplo, no es inválido; el contacto con el ser por el proceso de abstracción no es inválido, porque por la abstracción captamos la realidad. No son inválidos tampoco otros procesos que se han señalado modernamente, por ejemplo, el de la vivencia religiosa o la vivencia moral: experimentamos una sacudida óntica ante un ser absoluto que nos impone la obligación moral; pero esa vivencia moral, no es otra cosa que la trasposición al orden moral de la vivencia originaria in sistencial: esa vivencia moral se halla originaria-

mente, como en su base, en nuestra experiencia in-sistencial, con el choque óntico previo del ser.

12. *La in-sistencia, primera experiencia metafísica.*

Así que este choque óntico previo en la vivencia in-sistencial, esta primera experiencia metafísica y esta re-spuesta primera están implicadas y presentes en toda otra experiencia metafísica, en todo otro acceso al ser, en todo descubrimiento del ser, en todo encuentro con el ser. He aquí el privilegio de la primera experiencia y de la primera respuesta. Además de que se adapta a las exigencias razonables del hombre moderno.

Con eso hemos puesto nosotros, por así decirlo, pie en el ser, justamente a través de la experiencia insistencial.

Pero, después que hemos comprobado el hecho de la experiencia metafísica, en su origen, después que hemos visto cómo se abre el ser al hombre y cómo se abre el hombre al ser, y las consecuencias trascendentales que de ello surgen, nos queda, según nuestro programa, una última pregunta por hacer, a la cual mañana debemos responder: bien, pero, ¿qué es el ser?, ¿qué es en sí mismo?, ¿qué es eso que se nos aparece en la in-sistencia, como fundamento de los entes?, ¿qué es en resumen? A ello vamos a tratar de contestar mañana.

CAPÍTULO III

ANALÍTICA DEL "SER EN CUANTO SER"

1. *Recapitulación e introducción.*

Siempre con el objetivo de dar la respuesta originaria sobre el ser, explicamos en nuestra primera conferencia cómo la esencia del hombre, su primera realidad, radica en esa característica, en esa manera de ser del hombre, mejor aún, en ese "ser" del hombre, que se nos manifiesta como un centro interior, en el cual el hombre se recoge y desde el cual él organiza después su vida; el recogerse de la conciencia, que surge de ese centro interior y termina en él, nos lo descubre estando ónticamente, "realmente", replegado sobre sí mismo: a ese centro interior tan replegado sobre sí mismo, que es la esencia primordial del hombre, lo hemos llamado *in-sistencia.* Ayer tratamos de aclarar cómo en esa misma experiencia insistencial se nos abría el ser, el ser en cuanto ser. Todo otro conocimiento que tenemos del ser en cuanto ser, se apoyaba en este inicial conocimiento; toda otra apertura del hombre al ser, del ente al ser, se apoya en esta primera apertura. Vimos ayer la importancia que tiene esta experiencia metafísica originaria para la vida misma del hombre: cómo en ese responder el hombre al ser, es decir, "el ser es", se cumple ya la ubicación primera del hombre en el universo, en el orden cósmico de todos los entes. Cuando el ser se nos presenta y decimos "el ser es" o "el ser no es" adoptamos la actitud afirmativa, metafísica o adoptamos la actitud escéptica, anti-metafísica, respectiva-

mente, y con ello nos instalamos en un sentido o en otro, en el mundo, tomamos ya opción ante toda nuestra vida, decidimos de nuestra vida.

Pero, antes de entrar en el tema de hoy, deseo aclarar un punto de mi concepción sobre la in-sistencia. No debe confundirse aquí nuestra "actividad" de conciencia con el "principio" de donde nace: una es la in-sistencia como actividad de conciencia (repito ideas ya expuestas) y otra la in-sistencia, como ser. Toda in-sistencia es "un volver en sí", estar "dentro de sí". Lo cual hacemos por la actividad de la conciencia, por reflexión consciente; pero esa actividad de la conciencia no es la insistencia más originaria; ésta reside en el ser nuestro, en ese centro real que existe en nosotros, que es distinto de la conciencia, que está totalmente replegado, recogido en sí, puntual, como decíamos; él es justamente el origen y el principio de la conciencia. Todos hablamos de "nuestra" conciencia; yo hablo de "mi" conciencia; es decir, me apropio la conciencia a mí, luego ya no soy la conciencia, yo no soy la "actividad" de la conciencia; yo no *soy* la conciencia, ni siquiera como reflexión; sino que yo soy distinto, me atribuyo la conciencia. Por eso la in-sistencia como conciencia no es lo primario; la in-sistencia primera es ese "ser" íntimo (lo que es, hablando con propiedad, el ente), y ese ser íntimo nosotros lo vivimos inmerso en el ser total, y lo afirmamos o lo negamos con esa actitud positiva o escéptica, que es ya, como vimos, una decisión ética en la vida.

2. *Imposibilidad de expresar el ser.*

Después de haber expuesto ayer cómo hemos encontrado ese fundamento general de los entes, el ser en cuanto ser, nos preguntábamos, para terminar, ¿pero qué es eso que se nos aparece en la experiencia in-sistencial?, ¿qué es esa realidad última, que me desborda a mí, en la cual yo me encuentro como en un orden general de las cosas? ¿Qué es ese principio que funda todas las cosas, por el cual las cosas son

"entes", son "reales", y del cual todos participamos? He aquí la pregunta que hoy nos tenemos que hacer. Vamos a tratar de aclararla en lo posible. Y decimos "en lo posible", porque como saben ustedes, la metafísica que el hombre puede hacer tiene un valor fundamental, pero no deja de ser una ciencia precaria; no puede nunca explicar "bien" su objeto. Es claro que todo conocimiento del hombre es precario, no puede nunca explicar en su totalidad el objeto; la más mínima vivencia que nosotros tenemos, según ayer les recordaba, un disgusto que he tenido en la oficina, por ejemplo, es una vivencia que yo he sentido en toda su realidad; pero después, cuando quiero explicar a las otras personas ese disgusto que he sentido y que he vivido en toda su plena realidad, soy incapaz de trasmitirles toda mi vivencia; porque nuestro lenguaje conceptual, nuestro lenguaje verbal, nunca puede expresar con perfección la realidad, ni aún la más mínima experiencia. Mucho menos podremos nosotros expresar con conceptos y palabras, ni lo pudieron los más grandes filósofos, esa vivencia compleja por la que el hombre se siente instalado en el universo; ese sentirse en el universo viviéndolo, viviendo todo ese conjunto de las cosas, vivencia real, que vivimos todos y que vive el hombre cada día. El intento de la filosofía es querer dar una expresión a esa vivencia, sin que pueda lograrlo nunca con perfección. Es nuestra vivencia, pero a la vez nos desborda, y así resulta "inefable" para nosotros mismos. Por eso no pretendo yo ahora ex-presar ante ustedes la totalidad del ser. Voy a apuntarles algunos aspectos fundamentales orientadores.

3. *Tres significados del "ser".*

¿Qué es el ser?, ¿qué es ese fundamento del ente que se nos hace patente en la in-sistencia? Como saben ustedes, el término "ser" es un término muy confuso, que nos habla muy poco: habla poco al hombre en general; pero habla poco, muy poco también, al filósofo. No es, pues, de extra-

ñar que haya proliferado una serie de confusiones en filosofía acerca del término "ser". Casi cada filósofo expresa una teoría especial sobre el ser, porque todos tienen esa central dificultad en expresarlo, exponerlo con precisión. Por eso, y para que nos entendamos mejor, yo voy a tratar de reducir a tres significados especiales este término "ser en cuanto ser" con el que seguimos apuntando al principio general de los entes.

Tal vez podrían reducirse a tres las concepciones o las significaciones más importantes que han circulado del término "ser en cuanto ser" en la historia de la filosofía. Me van a perdonar si acuño tres fórmulas, porque las creo necesarias y adecuadas para expresar esos tres sentidos del "ser"; tres significaciones, que debemos declarar y que tal vez nos van a abrir el camino; son ellas: 1) el ser en cuanto ser concreto; 2) el ser en cuanto ser abstracto, y 3) el ser en cuanto ser subsistente. Así, pues, la expresión "ser" como principio universalísimo de los entes, ha tenido en la historia de la filosofía estos tres, digamos, significados principales, a los que se pueden reducir todos los demás: ser en cuanto ser concreto, ser en cuanto ser abstracto y ser en cuanto ser subsistente.

a) *El ser en cuanto ser concreto.*

1) *¿Qué es el ser en cuanto ser concreto?* El ser en cuanto ser concreto, en primer lugar, es "ser en cuanto ser", es decir, principio universalísimo, en el que están todos los entes, o que está en todos los entes. Pero lo llamo "concreto", por oposición a "abstracto", en cuanto llamamos concreto lo que está ahí en las cosas, que está ahí en los entes, dentro de los entes, constituyendo —término importante—, "constituyendo" los entes, como "constitutivo" de los entes mismos; como "intrínsecamente constituyendo" los entes. Me refiero a ese principio que está en todas las cosas, en todos los entes (recordemos la diferencia entre "ente" y "ser"), por el cual los entes son "reales", son entes y no

nada; aquello que hace que este árbol sea real, que esta caja sea real, que este animal sea real, que este hombre sea real, y no algo puramente imaginario, porque en este caso el "ente" no sería. Principio que está en todos los entes y en todos es el mismo; por eso igualmente todos son reales.

Pero no sólo constituye los entes en cuanto a su realidad y su especie, sino en todas sus ulteriores determinaciones. De manera que este principio atraviesa, sostiene y funda el ente "constituyéndolo intrínsecamente" desde la base hasta la cúspide. Así no sólo lo "constituye" en cuanto hombre, en cuanto animal, en cuanto árbol, en cuanto ente natural o artificial, sino que cada parte y cada modalidad de este ente está constituído por ese principio universal; porque cada parte y cada modalidad a su vez es real, y no nada.

De modo que ese principio es algo que está ahí metido en los entes, en todas las cosas, en todos los entes, por eso le llamo "concreto", porque está ahí, es constitutivo, es principio intrínseco. Pero, además de ser principio universal constitutivo, es "trascendente" a todo ente; trascendente, precisamente porque "no se agota en ningún ente determinado", lo desborda, lo traspasa, está más allá de todo ente: yo soy un ente, una cosa real, ¿por qué soy una cosa real? porque en mí está el principio constitutivo del ser; tú eres un ente, otra cosa real, otro ente real, ¿por qué? porque en ti está también el principio del ser. En todos los entes reales está el mismo principio del ser; entonces en mí no se agota el principio del ser, sino que, como suelen decir los filósofos, "trasciende", traspasa mi realidad, está en y más allá de mi realidad, está en y más allá de toda realidad de cada ente. Así que este principio, noten ustedes, a la vez está en todos los entes constituyéndolos, y a la vez desborda cualquier ente real, o cualquier ente que se puede imaginar como real; es "trascendente", y sin embargo "está ahí en las cosas", por eso lo llamo "concreto".

Por cierto que como el ser en cuanto ser es aquel a que apuntaban los pre-socráticos, los primeros filósofos que querían explicarse cuál era la realidad primitiva de las cosas;

se preguntaban por aquel elemento universal que las constituía y explicaba sus cambios. Se preguntaban: ¿cuál es el primer principio, es decir, el ser de las cosas, de todas las cosas?, ¿aquello universal de que dependen todas las cosas, que las constituye? Unos decían: es el agua. Así el primer filósofo griego, Tales. Porque, él decía, el agua es lo más simple que hay, y está en todas las cosas; según que esté más húmeda una cosa o más seca, aparecerá en esta o en otra forma; la tierra, la planta, el hombre, el aire, etc., etc., todo es agua, decía Tales; el agua es el "primer principio". Como ven ustedes, se trata de un principio que "constituye" todas las cosas, principio por una parte "universal", pero por otra "constitutivo", y "concreto", "real", que "está ahí" en las cosas. Es fácil ver que el "ser en cuanto ser", que buscaba Tales, responde a lo que yo acabo de describirles como el "ser en cuanto ser concreto". La misma idea del "ser" tenían los pre-socráticos posteriores cuando lo creían hallar en el "fuego", el "aire", etc.

Para Platón el ser, la naturaleza, la "fysis" es "el principio generador de las cosas primordiales", pero dentro de las cosas. Y esa misma concepción del ser en cuanto ser como constitutivo, metido dentro de los entes, la han tenido también casi todos los filósofos antiguos. El mismo Aristóteles, quien repite la expresión "ser en cuanto ser" en el sentido de primer principio trascendente, universalísimo, en realidad está pensando en ese ser en cuanto ser concreto, en ese ser en cuanto ser concreto de la misma manera que los presocráticos, pues ante todo se preocupa por los principios o primeros elementos. ¿Cuál es el principio primero, *to ón*, el ser en cuanto ser? Dice: "Aquello de donde todos los entes son y nacen y en lo cual se resuelven, permaneciendo su sustancia, éste es el elemento y el principio de todos los entes" (*Met.* A, 3, 983, 8-11). Él sintetiza en este texto la búsqueda metafísica hecha por los presocráticos, pero de hecho él se halla en la misma búsqueda: el ser es, ante todo, el principio o principios primeros constitutivos del ente.

En el célebre texto, que ya he citado, nos lo confirma: "Ya desde antiguo, y ahora y siempre, hay que preguntarse e investigar qué es el ser, esto es, cuál es la sustancia última de las cosas". Aristóteles ahí se pregunta lo mismo que los presocráticos; porque a continuación dice: "unos dicen que este principio es único, el mismo, otros dicen que este principio es múltiple, unos dicen que ese principio es finito, otros que es infinito" (*Met.* Z, 1, 1028, 2-6). Está aquí la búsqueda de las causas íntimas constitutivas de las cosas; el principio último constitutivo de las cosas, si es uno o si es múltiple, si es finito o si es infinito, pero constitutivo. Podemos decir, pues, que Aristóteles, en muchos de sus textos al menos, tiene a la vista lo que hemos llamado "el ser en cuanto ser concreto". Podemos seguir señalando otros autores, antiguos y modernos. Bergson, cuando nos habla del "élan vital" se refiere a ese impulso íntimo creador que hay en todos los entes, que los pone en la realidad y los impulsa en su dinamismo y en su desarrollo.

Hegel mismo, cuando nos describe el logos, el espíritu, como el principio primero, habla de un espíritu que a la vez es constitutivo de todos los entes. ¿No hay aquí una evidente concepción de lo que hemos llamado el "ser en cuanto ser concreto", que está en las cosas?

b) *El ser en cuanto ser abstracto.*

2) El ser en cuanto ser abstracto es el concepto, la idea, que nosotros nos formamos de ese ser en cuanto ser universal concreto; es ya un concepto, fruto de un trabajo de abstracción, prescindencia, simplificación, que nosotros formamos. El ser en cuanto ser abstracto no está, como tal, en la realidad; el ser en cuanto ser abstracto es un fruto de nuestra actividad mental, es una fabricación del hombre, es una imagen, o mejor, un esquema que el hombre se forja del ser en cuanto ser concreto. Sobre todo los filósofos árabes y los escolásticos a partir de la Edad Media son los que han trabajado más el ser en cuanto ser como concepto

y han manejado más el ser en cuanto ser abstracto. Ellos han estudiado mucho el concepto del ser. Textos de Cayetano y del mismo Suárez nos llevan a pensar que ellos ante todo manejaban el "concepto del ser", es decir, el ser en cuanto ser abstracto a veces no suficientemente conectado con la realidad de donde surgió. El gran error de Hegel fue confundir ese ser en cuanto ser abstracto, fruto de una abstracción, con el ser en cuanto ser concreto como si fuera en realidad lo mismo; Hegel confundió el concepto del ser abstracto con el ser en cuanto ser concreto, con ese principio real universalísimo concreto que está en los entes, cayendo en el llamado "panlogismo".

c) *El ser en cuanto ser subsistente.*

Tercera significación del ser en cuanto ser: *el ser en cuanto ser subsistente.* Como dice la expresión se trata siempre del "ser en cuanto ser". Y esto implica, ante todo, una cierta universalidad como principio de todos los entes. Pero, a la vez, puede llamarse "ser en cuanto ser" aquello que contiene y despliega todas las posibilidades del ser en el modo y grado más perfecto. "Subsistente" significa que existe en sí mismo y por sí mismo distinto de todo otro ente. Imagínense ustedes un ente, perfectísimo en la línea del ser; pero que está separado, que realmente es, y no está mezclado con los otros entes, como constitutivo de ellos, como lo es el ser en cuanto ser concreto, de que hemos hablado antes. Un tal ser que está en sí mismo, es un ser infinito, ya que tiene todo lo del ser, es perfectísimo, y responde a nuestra idea de Dios Así que el ser en cuanto ser subsistente, es Dios mismo. Los escolásticos lo han llamado el "ser puro", y por eso lo llamamos nosotros ser en cuanto ser: no hay más que ser, pero en toda la línea del ser, y esto separado y existiendo, siendo él en sí mismo. Más que "subsistente" deberíamos llamarlo "insistente, perfectísimo", que está en sí, separado de todo y no está mezclado con los otros seres, como el ser en cuanto ser concreto.

4) *El ser, patente en la experiencia in-sistencial.*

Éstas son las tres caracterizaciones principales del ser en cuanto ser, que recogemos de la historia de la filosofía. Ahora me preguntarán ustedes: ¿cuál es el ser en cuanto ser que captamos nosotros en la experiencia in-sistencial? ¿Captamos el "ser en cuanto ser concreto", que está ahí en todos los entes, difundido en todos los entes; el "ser en cuanto ser abstracto", nuestro concepto del ser, nuestra ideal del ser; o el "ser en cuanto ser subsistente", es decir, Dios? ¿Cuál es el "ser" que se nos abre para la experiencia in-sistencial?

Respondo: Lo que de inmediato se nos abre en la experiencia insistencial, es el "ser en cuanto ser concreto", es decir, ese primer principio constitutivo de todos los entes, ese principio universalísimo que está en todos los entes constituyéndolos, ése es el que nosotros captamos, y ese ser en cuanto ser concreto, ese ser en cuanto ser es el objeto que busca la metafísica como tal, la metafísica que el hombre hace. Es claro que este ser en cuanto ser concreto también está en Dios, porque también en Dios hay un principio íntimo por el cual Él es un ser real; pero está en Él con una perfección infinita y por su misma esencia, y a la vez como principio de nuestro ente y de todos los entes, lo cual es muy importante. Porque, en tal caso, ya el análisis que nosotros hagamos después de ese ser en cuanto ser concreto nos mostrará los principios fundamentales de la metafísica, pero realmente, en concreto, como reales.

Esto se comprende fácilmente. Si ustedes atienden a la experiencia que ayer describimos, verán que captamos en nuestra vivencia interior justamente ese principio trascendente, ese ser que trasciende al ente como fundando al ente, como dentro del ente, constituyendo al ente, fundándolo y a la vez trascendiéndolo, superándolo. En realidad, toda la descripción que ayer hicimos se refiere por cierto al ser en cuanto ser concreto. Y esto es mucho, como digo. Nos-

otros ponemos ya el pie en el ser en cuanto ser real, concreto, que es un principio trascendente universal, que está más allá de cada ente, pero que, a la vez, está dentro de cada ente, fundándolo: "hay", pues, un principio real, independientemente de mi ente, que a la vez funda todos los entes, los trasciende y está más allá de todas sus modalidades.

Esta vivencia tiene, como indicaba ayer también en la clase de la Universidad, una importancia extraordinaria; por ejemplo: Heidegger ha dicho y ha repetido que el ser es "temporalidad": antes y después de él otros repiten que el ser es "acontecer", es "historia"; pero nosotros, en esa experiencia del ser uno, trascendente de todos los entes, vemos que ese principio está sujeto ciertamente a un continuo devenir, pero, a la vez, él mismo tiene una permanencia y una trascendencia, por la cual está más allá del devenir mismo de los entes; el ser está más allá de lo que deviene, de lo que cambia y de lo que permanece; el ser real se manifiesta tanto en lo que cambia como en lo que permanece; no podemos decir, en rigor, que lo temporal sea lo propio del ser; el ser está más allá del tiempo; ni que la eternidad inmutable sea lo propio del ser; el ser está más allá de lo eterno; más allá de lo que se mueve, y más allá de lo que permanece, porque lo envuelve todo. Es un error grave, desmentido por nuestra experiencia in-sistencial, el atribuir al ser en cuanto ser sólo una modalidad de la realidad, v.g. de la realidad del cambio. He aquí una de tantas aplicaciones que tiene la descripción de esta experiencia.

Otra aplicación: las leyes determinadas de este ser en cuanto ser, van a ser leyes que nosotros debemos respetar en nuestro pensar y en nuestro obrar. Nuestro pensar surge como una respuesta ante la presencia del ser. Es un diálogo con el ser, un diálogo metafísico. Es claro que nuestra re-spuesta ha de ser coherente con la pregunta del ser y adaptarse al ser y a sus leyes; y nuestro obrar, a su vez, coherente con nuestro diálogo metafísico, con nuestro pensar.

Volvamos ahora nuestra atención al "ser en cuanto ser abstracto". Si lo que en nuestra experiencia in-sistencial se nos hace patente es el "ser en cuanto ser concreto", ¿qué es y qué vale el "ser en cuanto ser abstracto"?

Tiene un valor imperfecto porque es un esquema lineal, por así decirlo, que quiere representar el desbordante y trascendente ser en cuanto ser concreto; por lo tanto, como simple esquema es una representación siempre imperfecta de este ser en cuanto ser concreto. Tiene su valor, pero es un valor imperfecto. Sería un error confundir ese ser en cuanto ser concreto, tan rico en matices, con el esquema abstracto de la metafísica; el filósofo que se detiene en la simple contemplación de los esquemas abstractos, y no está continuamente mirando más bien a la realidad, es el filósofo que se anquilosa, que vive una abstracción alejada del ser. Ha perdido el horizonte verdadero del ser. Repetimos, pues, que ese concepto abstracto tiene valor, pero un valor que es deficiente, precario, un valor fundamental, pero al mismo tiempo un valor imperfecto. Por eso debemos estar vigilando siempre, para que no nos desviemos confundiendo la senda del ser real con la del concepto del ser.

¿Y el ser en cuanto ser subsistente? ¿Se nos abre también en la experiencia in-sistencial? Éste ya es un problema mucho más sutil, mucho más delicado.

Voy a dirigir la atención de ustedes solamente sobre dos aspectos de nuestra experiencia: brevemente, porque en los minutos en que yo puedo tratarlo no es posible otra cosa; esto requeriría una o dos largas clases. ¿Cómo, pues, nosotros nos abrimos a Dios, al ser en cuanto ser subsistente y cómo Dios se abre a nosotros? Hemos visto que lo más claro e inmediato en esta experiencia es el ser en cuanto ser concreto, es lo primero que captamos. Ahora, Dios, el ser en cuanto ser subsistente, ¿lo captamos también en la experiencia in-sistencial? Respondo, pues, con dos observaciones.

Pero antes un *preámbulo:* Sin duda que en la experiencia in-sistencial, junto con la vivencia de nuestra precariedad, de que hablábamos el primer día, al sentirnos insistencia ónticamente precaria, tenemos nosotros la experiencia de una "exigencia del absoluto", buscamos una realidad absoluta en la cual fundarnos con total firmeza, fundamentarnos. Así que, con seguridad, experimentamos en nosotros una "flecha" hacia el ser en cuanto ser subsistente: flecha que nos dirige, nos lleva a eso, reclama eso, como explicación nuestra, la existencia de un ser en cuanto ser subsistente que sea nuestro total apoyo. Si existe esta flecha, podemos decir que existe la cosa hacia la cual nos dirige; pero claro, eso ya supone un raciocinio, aunque sea implícito, que ahora no podemos presuponer. Es, sin embargo, interesante comprobar que "somos" esa flecha, exigencia de absoluto.

¿Podemos decir algo más? Creo que sí, creo que podemos decir algo más todavía. Porque no sólo experimentamos nosotros esa flecha hacia el ser absoluto, esa tendencia hacia el ser absoluto, sino que, además, se nos hacen patentes otros dos elementos en la experiencia in-sistencial, otros dos elementos reales, en que parece que tocamos la presencia misma del ser en cuanto ser subsistente, abierto a nosotros, inmediatamente abierto a nosotros:

1) En primer lugar captamos cierta presencia, un hacérsenos patente y presente el ser absoluto, por tanto, infinito, personal, al cual nos dirigimos en diálogo, y que parece como que nosotros lo experimentamos, lo vivimos en nuestro interior como nuestro apoyo absoluto. Esto es más claro, sobre todo en los grandes momentos de nuestra vida, ante un gran peligro o inmenso gozo, cuando se abre hasta el fondo de nuestra existencia. Descubrimos o sentimos una especie de presencia inmediata del ser infinito al alma, en el cual el alma se apoya y se siente definitivamente, absolutamente segura. Eso no es ya un simple "sentimiento de flecha", "experiencia de flecha", sino "senti-

miento de presencia", experiencia de presencia. Con la flecha sola lo hallaríamos, con la presencia le hablamos; y hablamos a un ser infinito y absoluto; y hablamos a un ser personal. He aquí un primer elemento de nuestra experiencia que es un delicado hilo de plata, el cual nos da una presencia del ser absoluto personal. Repitamos que con la flecha sola no hablamos; sólo con el ser personal presente hablamos.

2) Otro elemento de "presencia" de Dios en nuestra realidad óntica, en nuestra experiencia metafísica in-sistencial, es el siguiente: nosotros, como ya hemos aclarado, tenemos la experiencia del ser en cuanto ser concreto, es decir del principio universalísimo que está en todos los entes y que nos trasciende a nosotros, que está en todo y que como internamente lo va dirigiendo todo, una especie de flujo vital, llamémosle flujo óntico, que va dirigiendo todas las cosas. Ahora bien, en realidad ese flujo óntico en cuanto tal, no se nos presenta como "personal" y por eso no *es* Dios; no es Dios tampoco, porque es "constitutivo" de los entes y Dios es distinto de los entes, como ser en cuanto ser "subsistente". Pero este flujo óntico, ese principio óntico constitutivo, que hace que los entes sean entes, él mismo se nos muestra en cuanto tal, como surgiendo de un centro que sostiene y explica su manifestación fundante de los entes. Ese "centro" del ser, es como el punto más luminoso del ser en cuanto ser concreto, es decir, del que parten los rayos, en todas direcciones constituyendo los entes.

El carácter "personal" con que se nos muestra el "ser en cuanto ser subsistente", es decir, Dios, nos lo muestra ya distinto del ser en cuanto ser "concreto".

No podemos, pues, pensar en "panteísmo"; se capta fácilmente la distinción entre el panteísmo y el creacionismo, esa distinción es un abismo. Dios es, así, como el "centro" infinito del cual fluye todo lo demás que constituye los entes, porque de él surge el ser en cuanto ser

concreto: Dios es el centro del ser en cuanto ser concreto. Atendamos ahora: En nuestra captación, por tanto, del ser en cuanto ser concreto, *en alguna manera,* captamos también el centro, la causa primera de donde él sale; en la misma captación del ser en cuanto ser concreto nosotros captamos un principio personal, que es el que fundamenta ese ser en cuanto ser concreto, ese ser en cuanto ser concreto que de suyo parece que tampoco podría sustentarse por sí mismo, porque, como tal, no muestra ningún punto de apoyo. Estoy diciendo cosas que realmente requerirían varias horas de exposición; por eso tengo que pedir que me perdonen esta síntesis, demasiado apretada.

5. *Resumen.*

Repito, para terminar, las ideas centrales:

a) El ser en cuanto ser concreto, como principio originario constitutivo de los entes, que basta ya para fundar la metafísica, lo captamos inmediatamente en la experiencia in-sistencial; es el elemento más inmediato y patente.

b) El ser en cuanto ser abstracto, nuestra idea o expresión conceptual del ser, es una especie de esquema que hacemos de ese ser en cuanto ser concreto; como esquema es siempre imperfecto, comparado con la realidad misma.

c) El ser en cuanto ser subsistente, que es el absoluto primer principio, personal, subsistente, es decir, Dios, se nos hace patente también en la experiencia in-sistencial, no sólo porque nuestro ente se ve constitutivamente como una flecha dirigida hacia Dios, en el cual tiende a apoyarse, sino además por otros dos elementos de presencia, y no sólo de flecha: el primer elemento de presencia es una especie de resonancia personal misma de Dios en nosotros, como sustentándonos, muy tenue, pero con suficiente claridad para que se pueda percibir: el segundo elemento es la captación misma del ser en cuanto ser concreto, comoquiera que ese ser en cuanto ser concreto se origina todo

en Dios y tiene su principio último en Dios, por lo cual nos está ya como dando y mostrándonos ese principio más luminoso de donde procede.

Éstas son las ideas centrales que quería exponerles en torno del ser en cuanto ser. Como ven, ellas, en último término, muestran el fundamento originario de la metafísica, que era nuestro principal objetivo. Y por cierto, nuestro primer contacto con el ser lo hemos encontrado en la misma experiencia in-sistencial, en la esencia del hombre.

6. *Referencias históricas.*

Para terminar, y según les he prometido, debo darles ahora algunas referencias históricas, algunos textos de otros filósofos que muestren cómo ellos han vivido, han tenido estas vivencias originarias de que he hablado y que nos revelan la esencia primera del hombre. Ellos, sin embargo, como les decía, no han dado a esa experiencia su relieve, ni han tratado de organizar toda la filosofía en torno de ella.

La in-sistencia, la esencia del hombre como in-sistencia, como vuelta del hombre hacia su ser interior, la encontramos ya en algunos filósofos presocráticos, pero sobre todo en Sócrates. El célebre precepto "conócete a ti mismo", parece indicarnos eso. "Conócete a ti mismo" es fundamental en el hombre, es el principio de la sabiduría. Sin embargo, en Sócrates no tiene el sentido de plena interioridad que con frecuencia se le da. El "conócete a ti mismo", en Sócrates, tiene más bien el sentido de reconocer, como hombre, lo limitado que eres, y no quererse comparar con los dioses que son los que verdaderamente son sabios. Interpretación coincidente con la "docta ignorancia". Así, decía Sócrates: sólo sé que no sé nada. Como saben, el oráculo de Delfos en cierta ocasión dijo: "El hombre más sabio de Grecia es Sócrates". Éste se preguntó: "¿cómo es eso posible si yo veo que no sé nada?". Y comenzó a indagar quién era el hombre más sabio. Fue a hablar con él para ver qué es lo que sabía. Este "hombre sabio" comenzó a

demostrar ante Sócrates su sabiduría, creyéndose que sabía muchas cosas. Sócrates comprendió entonces que el oráculo tenía razón. Porque aquel hombre no sabía nada, pero creía que sabía mucho; él, en cambio, no sabía nada, pero sabía, al menos, que nada sabía (Platón, *Apología*, V-VI). Sin embargo, el método y el espíritu de Sócrates es de retorno hacia el interior, el centro del hombre. Más claramente lo expresa el dicho, asumido también por él: "mira hacia dentro". El espíritu de Sócrates es de volver hacia la intimidad del hombre.

Platón tiene textos muy interesantes, de inspiración socrática, en los cuales casi, casi no hace falta sino que utilice el término "in-sistencia". En casi todos los diálogos aparece de diversas maneras la dirección de interioridad para el encuentro de la esencia del hombre y del ser. Citemos sólo uno de los textos. En el *Fedón* nos describe el discípulo la muerte de Sócrates, condenado a beber la cicuta. Sócrates, con admirable serenidad, demuestra que al filósofo la muerte no le amedrenta porque precisamente la muerte hace que el alma "se encuentre a sí misma", despojándose del cuerpo; el encuentro del alma consigo misma es el ideal del alma; de ahí, dice Sócrates, el filósofo, en esta vida, ha de aproximarse lo más posible a aquella situación a la cual el alma quedará después de la muerte. Por tanto ha de prescindir de todas las cosas exteriores y ha de recogerse en sí mismo, entrar en sí mismo. Los textos son expresivos; escuchémoslos: "El verdadero filósofo... es aquel que en la medida en que puede, se despreocupa del cuerpo (cosas exteriores) y se torna hacia el alma (ser interior). Y cuanto más el alma está en sí misma, separándose del cuerpo y en lo posible no comunicando con él ni tocándolo, más aspira al ser" (*Fedón*, 64e, 65 c).

Para que tengamos la experiencia del ser y del hombre, y lleguemos a la sabiduría, a alcanzar ese principio universal que nos lo explica todo, el ser en cuanto ser; para que lleguemos a poseer la metafísica; para que lleguemos a poseer la sabiduría que es el ideal del "verdadero filósofo"

y del hombre, a cumplir esa "aspiración metafísica" que el hombre tiene de encontrar el ser, el alma debe "estar en sí misma", "ser sí misma", es decir, en nuestra expresión "in-sistir"; y es curioso que la frase de Platón, en la que afirma que el hombre es metafísico porque "aspira al ser", está, por cierto, en un texto claramente insistencial, donde dice que la esencia del hombre es volverse sobre sí mismo, y cuanto más (*óti mállista*) el alma se recoge sobre sí misma, cuanto más el alma se vuelve a sí misma, cuanto más ella es (*gígnetai*) en sí misma (in-sistencia), apartándose de las cosas exteriores que le impiden concentrarse, tanto más *aspira, vive, alcanza el ser.*

En San Agustín hay tantos textos de interioridad, que están mostrando cómo el hombre ha de volver en sí mismo, que nos ahorra detenernos en él. "No quieras ir afuera, sino que en el interior del hombre habita la verdad" (*De Vera Rel.*, 39, 72). Es decir, la realidad del alma, y la realidad de Dios, Verdad Suprema, la hallarás recogiéndote, entrando en ti mismo, in-sistiendo. Cuando uno ya no está en sí, uno ya no es sí, es de otro, cosa que dice maravillosamente San Agustín, preguntando: "¿Dónde estabas tú cuando no estabas en ti?". Estabas perdido, fuera de ti. Y la otra célebre expresión: "¿Qué es más tuyo que tú?". Nada, tú eres lo más tuyo; pero cuando tú no eres tú, he aquí la pérdida mayor: tú eres entonces lo menos tuyo que hay, porque pierdes lo más tuyo; por eso agrega el santo: "¿qué cosa menos tuya que tú cuando lo que tú eres es de otro?" (*In Ioan.*, Tract. 29). Estamos siempre dentro de un espíritu típicamente in-sistencial.

Santo Tomás de Aquino, en cambio, es un filósofo que parece tener una dirección distinta de la in-sistencia, porque es el filósofo del ser objetivo, es el filósofo del conocimiento por abstracción de las cosas materiales, no es el filósofo platónico de la concentración en sí, de la subjetividad, de la interioridad. Y, sin embargo, encontramos en el doctor Angélico textos verdaderamente maravillosos, en los cuales confiesa que la realidad del hombre es "estar

en sí mismo"; sólo falta que utilice el término "in-sistencia". "Aquellas cosas que son más perfectas en los seres, las sustancias espirituales, vuelven a su realidad [vuelven, retornan, están en sí], con una vuelta completa" (*De Verit.*, I, 9). Y vuelve a decir de esta vuelta completa que aun "cuando van hacia fuera y actúan entre las cosas exteriores no se vuelcan sobre las otras cosas así como así, sino que se vierten sobre las otras cosas, pero manteniendo y permaneciendo *en sí mismas* por su naturaleza", es decir, siempre *siendo* en ese centro interior, así se lanzan hacia afuera (ibíd., II, 2, ad. 2). En el comentario al capítulo quince del libro *De causis*, libro neo-platónico por cierto, expone Santo Tomás todavía más clara y extensamente, esta doctrina in-sistencial. Otras referencias podrían citarse de la *Suma teológica*, parte primera, cuestión 85, artículo primero, y cuestión 87, artículo primero también, donde presupone estos mismos principios.

Otro filósofo que parece oponerse a esta concepción es Kant. Pero él, aunque afirma que la metafísica como ciencia es imposible en la *Crítica de la razón pura,* como saben ustedes, a pesar de ello, en la *Crítica de la razón práctica,* donde ya es el hombre "realista", reconstruye todo lo que había deshecho en la *Crítica de la razón pura* y tiene textos que podríamos llamar in-sistenciales. Viene a decir que la esencia del hombre se descubre en el acto interior de la experiencia moral; lo que equivale a una orientación in-sistencial a través de la experiencia moral. En esta experiencia, según Kant, se hace patente la propia existencia individual real, su libertad y su instalación en un orden moral universal, que no depende del individuo. Esto equivale a afirmar que esa experiencia interior moral tiene a la vez valor individual y trascendente, descubre el propio ser y el ser en cuanto ser. Parecería extraño, pero creo que no hace falta forzar los textos. Sobre todo en la parte primera, libro primero, capítulo primero, párrafos 6 y 7. En este último habla Kant de la "ley fundamental de la razón práctica: obra de manera que tu acción sea norma universal de las

acciones de los demás". Ahí él va desarrollando este planteo: 1) es un *hecho* la experiencia de la conciencia moral, un *factum*; 2) este hecho está inseparablemente unido a la experiencia de la libertad, es decir, nos sentimos libres, y por tanto libertad es sensación de interioridad; 3) este hecho revela al "ser que está en sí" (*als Wesen an sich selbst*), como ser que está en sí, expresión claramente in-sistencial; 4) este hecho, además, descubre al hombre in-serto en un "orden inteligible universal" y no es una mera "intuición individual". Es muy importante que escriba Kant esto. Nuestra experiencia moral no es una mera intuición individual, no es una ficción de una realidad individual mía particular, sino que es de un orden universal, independiente de mi individualidad. Si ustedes se fijan en la normal explicación del kantismo y atienden a las influencias que ha tenido en toda la filosofía moderna, verán que esta idea central de Kant prácticamente es desconocida. Sin embargo, el texto parece interesante. El hombre experimenta que está en un orden inteligible y determinado de las cosas, y no por una simple concepción de sí mismo, sino "de acuerdo a una ley dinámica determinada" independiente del individuo. Esto es confesar que existe esta experiencia in-sistencial y que a la vez es trascendente, o del ser en cuanto ser.

7. *In-sistencia, centro del hombre y de la filosofía.*

No debo alargarme más. No quiero cansar más la amable paciencia de ustedes. Deseo terminar con una consideración: los análisis realizados sobre la esencia in-sistencial del hombre nos la muestran no como una esencia estática y subjetiva, sino una esencia dinámica, un centro dinámico, pero con un dinamismo especial, que surge desde la más profunda interioridad. Alguien me ha preguntado si podríamos dar una explicación del hombre por medio de la ciencia cibernética: si podría llegar a crearse una realidad, un ente complejo, el cual, por mecanismos perfectísimos

llegara, incluso, a cumplir todas las funciones que el hombre cumple. Algo faltaría siempre a ese instrumento artificial; es justamente la interioridad total, la in-sistencia, el "ser-en-sí". Hay una diferencia esencial entre el dinamismo que existe en la materia y lo que se llama materia, y el dinamismo que existe en lo que se llama espíritu, justamente porque éste es in-sistencia. Aunque lleguemos a hacer máquinas "cuasi" pensantes, con "cuasi" memoria y lógica, estas máquinas nunca "serán desde adentro"; el hombre es "desde adentro", porque es in-sistente.

Esta radical diferencia una vez más nos confirma que la dignidad esencial del hombre, su característica esencial, su esencia originaria, es ese centro interior, que he denominado in-sistencia. Por él y desde él se instala el hombre como tal en el universo; por él y desde él se abre el hombre al ser, porque en él se hace patente el ser al hombre; en este centro, pues, tiene lugar el encuentro primero del hombre con el ser que es la experiencia metafísica originaria y a la luz de la experiencia in-sistencial y de esa experiencia metafísica en ella incluída se iluminan los problemas fundamentales de la filosofía, que son problemas del hombre.

Ojalá con los precedentes análisis nos hayamos acercado a nuestro objetivo: descubrir la esencia originaria del hombre y el fundamento primero de la metafísica y de todo el pensar y vivir humano: "responder" con plena autenticidad —es decir, sin pre-supuestos— a los dos grandes interrogantes de la filosofía: ¿qué es el hombre? y ¿qué es el ser?

III

LA ESENCIA DEL HOMBRE

Nota: Este estudio fue publicado en alemán con el título *Das Wesen des Menschen*, en la revista "Scholastik" (1961), III, pág. 373-400.

Es una reelaboración de las ideas centrales de las dos obras anteriores sobre la in-sistencia como esencia originaria del hombre y principio de todas las demás características propias del hombre como tal.

Quisimos, en este caso, relacionar más el análisis de la experiencia in-sistencial con las fuentes clásicas de la filosofía griega escolástica, así como precisar la conexión con el existencialismo. Por ello el trabajo está provisto del correspondiente aparato de referencias bibliográficas, observaciones y críticas.

INDICE

1. El "*primum esse*" del hombre: principio de todas las determinaciones y "definiciones" clásicas del hombre .... [illegible]
2. El "*primum cognitum*" en la realidad del hombre ... 322
3. La lección del existencialismo 323
   a) Existencia = *Ex-aliquo-esse; extra-causam-esse* 323
   b) Existencia = *Extra esse* 324
   c) Existencia = Ec-sistencia (*Da-sein*) 325
4. La esencia del hombre como interioridad óntica o la in-sistencia 330
5. La in-sistencia como estructura metafísica y como conocimiento 333
6. In-sistencia y ex-sistencia 335
7. La in-sistencia como fundamento presupuesto necesario de toda la realidad del hombre y de todas las definiciones clásicas del hombre. La in-sistencia, primer ser y primer conocer del hombre 336
   a) Racionalidad 337
   b) La conciencia de sí. La reflexión 342
   c) La libertad 345
   d) La existencia 347
   e) La trascendencia 348
   f) La conducta 352
   g) La conciencia moral 353
   h) La técnica 355
   i) La persona 355
8. La in-sistencia como conocimiento originario del hombre: el "*primum cognitum*" del hombre 358

LA ESENCIA DEL HOMBRE

Son muchas, a través de la historia de la filosofía, las definiciones que se han dado del hombre. A la pregunta "qué es el hombre" se ha contestado de tantas maneras y con tantas fórmulas, que fácilmente puede quedar uno desorientado. El hombre es, se ha dicho, materia, vida, conciencia, razón, espíritu, existencia, etc. De ahí han nacido tantas definiciones, algunas de ellas clásicas: "el hombre es animal racional"[1], la célebre definición metafísica por el género y la última diferencia; el hombre es "animal político"[2], dijo ya Aristóteles, señalando un rasgo específico; el hombre es "animal moral"[3]: así lo concebían Sócrates y Séneca y los filósofos que centran la filosofía en la moral; el hombre es animal técnico[4], han dicho algunos modernos; el hombre es "espíritu" o alma, nos recuerdan los espiritualistas, como Platón[5], Plotino y Descartes; el

[1] *Polit.*, A, 2, 1053 a 10; *Eth. Nich.*, 13, 1332 b 5.

[2] *Polit.*, A, 2, 1053 a 2.

[3] Aunque no conocemos la fórmula explícita, es evidente que tal era la idea esencial socrática del hombre, pues Sócrates se ocupó de la moral como de lo único digno del hombre: *Sokratous de peri ta ethiká pragmateuoménou, peri de tes óles physeos outhén.* Aristóteles, *Met.*, A, 6, 9876 1-2. Cfr. Jenofonte, *Memorabilia*, I, 1, y Diógenes Laercio, II, 5, 21. Aunque Aristóteles dice también que Sócrates investigaba la esencia, *ten ousian* (*De Part. Anim.*, A, 1) y Jenofonte que investigaba los entes *tí ékaston éie tón ónton* (*Memorabilia*, VI, 1), no contradice el texto de Aristóteles en *Met.*, A, 6, pues éste pretende que todo se dirigía en Sócrates hacia el problema moral.

[4] "El hombre empieza cuando empieza la técnica". J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, Obras completas, V, 342. Ortega recuerda la definición de B. Franklin: "*animal instrumentificum*, Animal tools making". Ibid., 357 Aunque confiesa que "la técnica no es en sí lo primero". Ibid., 343.

[5] *E psykhé éstin ánthropos.* Platón, *Alcib.*, I, 130 c.

hombre es "libertad" y "existencia", han repetido los existencialistas; el hombre es "trascendencia", prefieren algunos filósofos modernos, para los cuales el espíritu, la libertad y la existencia son trascendencia; el hombre es "persona", nos vuelven a decir muchos metafísicos modernos, como Max Scheler y los partidarios de una filosofía personalista.

Sin embargo, a nuestro parecer, todas estas definiciones no nos dan la esencia originaria del hombre, su última realidad. Más bien parecen mantenerse en un plano periférico, y, hasta cierto punto, encubren y ocultan la primera y originaria realidad del hombre. Todas ellas son, sin duda, definiciones del hombre, en cuanto convienen al hombre y sólo al hombre; pero, *no nos dan su característica más esencial*. No tenemos dificultad en admitir que son buenas definiciones. Efectivamente, el hombre es "animal racional", y es el único animal racional entre los seres que caen bajo nuestros sentidos; asimismo, el hombre es "animal político", y "animal técnico", y es "espíritu" y es "libertad", y, por otra parte, es el único ser en el universo sensible al cual cuadran tales definiciones. Pero, repetimos,. todas ellas nos dan *ciertos aspectos* del hombre, pero no *lo más esencial y primero* en la realidad del hombre. Todas esas definiciones parecen revolotear en torno de un centro anterior y más profundo que no tocan, o, por lo menos, no muestran explícitamente como tal. Todas ellas parecen suponer el principio en el cual se apoyan y del cual parten.

Ahora bien, la definición más acabada parece ser aquella que no sólo cumple la ley de que debe convenir a *todo* aquello y *solo* aquello que es definido (*omni et soli*), sino que muestre, ante todo, su más simple y original elemento, aquello que en realidad lo constituye como tal ser*.

* El *stoikhéion* es para Aristóteles el límite último de la división específica, el definitivo diferenciador ya indivisible: adiairéton to éidei eis éteron eidos. *Met.*, A, 3. 1014 a 27.

Debemos, pues, comprobar que las anteriores definiciones de la esencia del hombre no responden a aquella exigencia fundamental. Ellas no llegan hasta la verdadera "esencia originaria" del hombre, su primera esencia, su última y más profunda realidad. Ninguna de ellas parece alcanzar el estrato más profundo y esencial del hombre. De donde resulta que no sólo no descubren la esencia primera del hombre, sino que la ocultan, por cuanto dirigen la atención hacia características secundarias o periféricas y hacen que la esencia originaria permanezca en el olvido.

Son imprevisibles las consecuencias de este error acerca de la esencia misma del hombre. Pues existe una mutua dependencia inevitable entre la concepción de la idea del hombre y la de la filosofía. Cuando a ésta no se la ve desde el verdadero núcleo esencial del hombre, sino desde determinaciones secundarias, se corre el peligro de una deformación total del horizonte de la filosofía. Todo error sobre el ser en cuanto tal proviene de una falsa concepción de la esencia del hombre. Puede esto comprobarse en corrientes filosóficas, como el idealismo, el racionalismo, el positivismo y el materialismo.

El hecho de que las definiciones del hombre dadas hasta ahora utilizan conceptos complejos está ya indicando que de ninguna manera pueden expresar la esencia más fundamental del hombre. Trataremos de mostrarlo en las páginas siguientes. Baste ahora una indicación como muestra. Una definición tan venerable como "animal racional" responde, sin duda, a las categorías porfirianas del "género" y "última diferencia". Sin embargo, ambos términos expresan categorías complejas, que presuponen o encierran otras más simples. Dichas categorías ya entrañan toda una metafísica. En todo caso son derivadas y secundarias, en cuanto no nos dan la estructura óntica original del hombre, sino sólo propiedades que brotan de aquella estructura.

Cuando se examinan las otras definiciones la dificultad es todavía mayor. Todas ellas vuelven a darnos determi-

nados aspectos del hombre, a la vez que nos ocultan su realidad última y esencial. Giran evidentemente en torno de un centro más profundo y original en el cual se funden y del cual surgen, sin llegar a descubrirlo. Y en cuanto aparecen como queriéndonos dar dicho centro, más bien nos despistan. En todo caso, ellas presuponen un centro originario del cual, en alguna forma, todas proceden y en el cual todas ellas se apoyan.

1. *El "primum esse" del hombre: principio de todas las determinaciones y "definiciones" clásicas del hombre.*

El principio primero de las diversas determinaciones del hombre, expresadas parcial y aun periféricamente por las definiciones clásicas, debe ser algo muy simple, lo más simple del hombre. Todo lo complejo presupone principios más simples. Y ahora buscamos el "primer" principio y como el origen primero de todo lo que es el hombre. De la misma manera que cuando los teólogos hablan de Dios, distinguen, en el orden de nuestro conocimiento, entre una esencia física, que abarca todos los atributos divinos, los cuales necesaria e igualmente pertenecen a Dios, y una esencia metafísica, es decir, aquel predicado primordial que (según nuestra manera de pensar a Dios) es el primero y originario respecto de todos los demás predicados divinos, así también ahora, pero en el orden del ser, intentamos señalar ese primer constitutivo originario de toda la realidad del hombre[7].

Buscamos el "*primum esse*", el primer principio óntico. Nos preguntamos, por consiguiente, por "la esencia de la esencia" del hombre; por ese núcleo central del hombre, en el cual se apoya toda la realidad. En este sen-

[7] Naturalmente, esta "esencia de la esencia" en el hombre no puede ser tan simple como la llamada "esencia metafísica de Dios". Aquí apuntamos tan sólo al más simple o a los más simples elementos entre los que son propios del hombre. Debe presuponerse que este o estos elementos son el fundamento originario de los otros constitutivos del hombre en cuanto tal.

tido define con acierto Aristóteles, el *arkhé* como *próton enyparkhon*, es decir, como *primum esse*[8].

El mismo Aristóteles define el "primer principio" por el que se preguntaban los presocráticos, el *arkhé*, como "aquello de donde primeramente todo lo demás procede y a lo cual en último término (teleutáion) se reduce[9]. De igual manera buscamos ahora el *arkhé* del hombre, es decir, aquel "primer principio óntico y constitutivo del hombre en el cual se funden y del cual brotan todas las demás determinaciones del hombre mismo". Como es natural, nos referimos a las determinaciones en toda su generalidad, no sólo a las determinaciones "ónticas" y constitutivas, sino también a las "activas". Buscamos, pues, el principio intrínseco (enyparkhon) que nos explica todas aquellas determinaciones, es decir, todo el conjunto del ser y del obrar del hombre.

También Platón, con auténtica inspiración socrática, se pregunta por este principio primero y constitutivo, que él llama el "sí mismo" (*autó tautó*)[10]. Él observa que sin ese principio no se puede comprender la esencia del hombre. Por eso dice, señalando la relación óntica de este

[8] *Met.*, A, 2, 1013 a 4.

[9] *Met.*, A, 3, 983 b 7-11. La referencia a la causa material (en hyles éidei) de este pasaje de Aristóteles no invalida nuestra intención, que va precisamente a los *principios constitutivos*. Nuestro intento es llegar, en toda su pureza, el elemento (*stoikhéion*) más originario, y, por tanto, al principio (*arkhé*) entre los constitutivos del hombre. Ésta es la exigencia de la filosofía, que, más o menos felizmente, han vivido todos los filósofos. Aristóteles la resume en una expresión gráfica y precisa: *próton enyparkhon*, "el primer constitutivo intrínseco"; y es curioso que la *coincidencia* en este concepto y en esta expresión muestra la *identidad* de los términos *arkhé*, *stoikhéion* y *physis* en *Met.*, D:

arkhé légetai ... óthen próton gignetai enypárkhontos (1, 1013 a 4)·
stoikhéion légetai ex ou syghétai prótou enypárkhontos (3, 1014 a 26);
physis légetai ... ex ou phyetai prótou enyparkhontos (4, 1014 b 18).

La identidad es con frecuencia afirmada por Arist.: cfr. *Met.*, A, 3, 983 a 29 y b 3-4; A, 1, 1013 a 12; Z, 1, 1042 a 5.

[10] *Alcibiades*, I, 129 b. Cfr. 130 d y 132 c. M. Croiset lo traduce como lo más sí mismo del ser, el fondo del ser: "ce qu'est en juste «un être lui-même»; le fond de l'être". Platón, *Oeuvres complètes*, ed. "Les belles lettres", t. I, p. 102.

principio con todas las demás propiedades y actividades características del hombre: "Pues, si esto lo conocemos, pronto tal vez conoceremos lo que somos nosotros mismos. Pero si lo ignoramos, aquello será imposible"[11].

2. *El "primum cognitum" en la realidad del hombre.*

Pero, aunque buscamos el primer principio óntico del hombre, el *arkhé* del ser del hombre, veremos más adelante que lo "primero que conocemos", el "*primum cognitum*" del hombre, es también ese principio óntico. De esta manera podremos comprobar simultáneamente que en toda realidad y actividad del hombre, en todas sus propiedades y en todas sus acciones, en todo lo humano en cuanto tal, descubriremos, como su primer sustrato, ese "primer principio óntico". Pero, a la vez, comprobaremos también que en todos nuestros conocimientos del hombre, de sus propiedades, de sus actividades, de sus problemas y de su realidad total individual y social, está también implicado y pre-supuesto el conocimiento de esta realidad que denominamos previamente "el principio óntico". Por lo mismo, esta realidad no es sólo el primer ser del hombre, *"primum esse"*, sino también lo primero conocido, *"primum cognitum"*, de la realidad del hombre. Se trata, por tanto, de un principio trascendente cuyo conocimiento está implicado en cualquier otro conocimiento de la realidad humana en cuanto tal. No es extraño que todas las definiciones clásicas lo pre-supongan y todo "pensar" y "expresar" del hombre y sobre el hombre se funde en él. Porque este conocimiento es la "primera palabra" que el hombre pronuncia, su palabra inicial y esencial, en la cual se apoyan todas las demás que dice sobre sí, el ser y los entes.

¿Cuál es ese primer principio? Antes de entrar en su determinación digamos algo sobre los resultados de las filosofías de la existencia.

[11] *oúto men gar an takh' eúroimen ti pót' esmén autói, toútou d'eti ontes en agnóia adynatoi pou.* Ibíd.

3. *La lección del existencialismo.*

La última experiencia de la filosofía contemporánea, el existencialismo, parece haber fracasado en la declaración de la esencia del hombre. Hablamos del existencialismo en el sentido general de "filosofía de la existencia", pero tenemos en cuenta las diferencias fundamentales en cada autor. Cuando hablamos del "fracaso del existencialismo", nos referimos al punto concreto de la determinación de la esencia del hombre. En conjunto creemos que el saldo de la filosofía de la existencia ha sido positivo en aspectos importantes: renovación de la pregunta metafísica por el ser, revaloración del conocer concreto, análisis más metódicos y sin presupuestos (fenomenología) de la realidad del hombre, etc. Pero no ha señalado en su núcleo más preciso y *último* la realidad originaria del hombre, y ésta ha sido, a nuestro parecer, la causa de sus desviaciones[12]. Se había vuelto a proponer, en toda su crudeza y sinceridad, con un intento de ausencia de presupuestos, el problema del hombre. Se había vuelto a preguntar qué es el hombre en su última raíz. En una u otra forma, los representantes de ese movimiento han apelado a la "existencia". Pero la existencia no puede ser la primera esencia del hombre. Veámoslo.

Tres son las acepciones en que se ha manejado el término "existencia" en la historia de la filosofía.

a) *Existencia* = *Ex-aliquo-esse*; *extra-causam-esse*: Tal es el sentido que ha dado al "ex-sistere", la filosofía escolástica tradicional. Existencia era el acto por el cual un

[12] Por no citar los autores que por demasiado tradicionales no han comprendido el mismo movimiento existencial, nos limitamos a la referencia de un autor comprensivo, con cuyo juicio coincidimos en este punto: Es una señal de fracaso el hecho de que después de la máxima exigencia de precisión, Jaspers haya recurrido al pensamiento irracional y Heidegger al poético. Cfr. Helmut Kuhn, *Begegnung mit dem Sein*, Tübingen, 1954, p. 6. Recordemos también la frase de Heidegger que sabe a desaliento metafísico: "Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Sein" (Llegamos nosotros demasiado tarde para los Dioses y demasiado pronto para el Ser). *Aus der Erfahrung des Denkens*, Neske, Pfullingen, 1954, p. 7

ente "sale de" sus causas y "está fuera" de ellas. En especial se dice en relación a la causa primera: por la ex-sistencia el ente ha pasado del estado de la posibilidad al estado de la actualidad, de estar sólo *dentro* de las causas, o en potencia, a estar *fuera* de ellas, o en acto[13].

Pero es evidente que esta determinación y sentido del término "existencia" no nos da la realidad última ni característica del hombre. Lo único que nos dice es que el hombre es un ente "causado", es decir, que ha dependido de una causa para poder ser. Nos revela la "contingencia" ontológica del hombre, pero en esto el hombre coincide con todos los demás entes contingentes. Así, pues, la contingencia o la existencia no nos dicen lo que es "característico" del hombre, y por ella sola estaríamos lejos de poder conocer su verdadera realidad y esencia.

b) *Existencia = Extra esse*:

Es decir, el simple "estar afuera" sin relación a las causas. Así lo han interpretado el grupo de existencialistas propiamente dicho, esto es, aquellos que han seguido manejando el término "ex-sistencia", en el sentido tradicional, que ha ido contraponiendo "esencia" y "existencia". En general han dado estos autores (cuyo representante más extremo ha sido Sartre) el sentido del simple "estar afuera", estar arrojado en el mundo, estar en la pura exterioridad, sin ninguna relación con las causas y aun con los demás entes[14]. Con frecuencia se ha dado una interpretación pesimista del hombre, dentro de estas tendencias[15].

Pero es evidente también que el simple "estar afuera", la simple ex-sistencia, el simple "estar ahí", sin ninguna

[13] La tradición escolástica tiene expresas manifestaciones al respecto. Recordemos un texto conocido: "Quod autem dicitur existere, subintelligitur non solum quod habeat esse, sed etiam aliunde, hoc est ex aliquo habeat... Quid est enim existere nisi ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse?". Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, IV, 12; M. L. 196, 965.

[14] "Exister, c'est être là, simplement". J P. Sartre, *La nausée*, Paris, 1938, p. 171. Cfr. *L'être et le néant*, Paris, 1945, p. 12.

[15] "L'absurdité, ... j'avais trouvé la clé de l'Existence, la clé de mes Nausées, la clé de ma vie". J. P. Sartre, *La nausée*, p. 168.

ulterior determinación, no nos da la realidad auténtica y "primera" del hombre. Es sólo un aspecto de la realidad del hombre. ¿Acaso no debemos explicarnos nosotros *qué* es el ente que está ahí afuera? ¿Acaso el estar ahí afuera no nos remite a un principio anterior que funda el *porqué* y el *cómo* del estar afuera?

c) *Existencia = Ec-sistencia* (*Da-sein*).

Heidegger se ha separado de la tradicional interpretación de "existencia" y ha propuesto una exégesis especial de interpretación de la realidad del hombre como "Dasein". Es decir, un "estar ahí", ante el ser, como suspendido de éste y atento a él.

Es cierto que Heidegger ha rechazado la interpretación típicamente existencialista, que nos presenta al hombre como un simple estar afuera, sin relación al ser[16]. Pero, si no ha participado de ella, le ha preparado el camino. Las determinaciones con que Heidegger ha querido describir la esencia del hombre, como el simple "estar en el mundo", "estar arrojado", la "angustia", el "extrañamiento", han servido de expresión natural para el más avanzado existencialismo irracionalista[17].

Las ulteriores aclaraciones de Heidegger[18] permiten sin duda una concepción más positiva de su ontología, sin que sea posible clasificarlo dentro del irracionalismo o el ateís-

[16] Especialmente en su Carta *Über den Humanismus* y en el *Nachwort* de *Was ist Metaphysik.*

[17] "Geworfen sein", "in-der-Welt-sein", "sich-vorweg-schon-sein-in-der-Welt" (p. 192) "Existieren ist immer faktisches" (p. 192), "Unheimlichkeit" (p. 189), "zum-Tode-sein", etc. Cfr. *Sein und Zeit,* ps. 186 y sigs.

[18] "Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistence des Menschen" (p. 52). "...das, was der Mensch ist, ... das «Wesen» des Menschen, beruht in seiner Ek-sistenz" (p. 56). Y en este sentido hay que interpretar la frase de *Sein und Zeit* (p. 42): "Das «Wesen» des Daseins liegt in seiner Existenz", esto es, "der Mensch west so, dass er das «Da», das heisst die Lichtung des seins, ist. Dieses «Sein» des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ex-sistenz, das heisst des ekstatische innestehens in der Warheit des Seins" (p. 58). La última frase parece condensar el pensamiento de Heidegger: Existencia es "mantenerse estático en la verdad del ser".

mo[19]. Pero estas nuevas aclaraciones no pueden tampoco considerarse como una precisa determinación del primer principio o *arkhé* del hombre. Cuando se dice que "existir es estar suspendido en la nada frente al ser"; "existencia es estar fuera de sí mismo en la verdad del ser"[20]; está, sin lugar a dudas, apuntando a una manera o modo del ser del hombre. Pero todavía nos encubre el *cómo* y el *por qué,* el "principio óntico" *de donde* le viene al hombre el poder estar fuera de sí mismo en la verdad del ser. Los análisis del "estar ahí" y del "estar fuera de sí" no han mostrado el fondo último de tales determinaciones. Parece claro que el primer principio del hombre, el primer constitutivo óntico del hombre, no puede ser el "estar-ahí". Éste presupone necesariamente la previa constitución del "sí". El "estar *fuera*" o "estar ahí" es una determinación relativa al "estar en sí", y es evidente que donde no hay un *en sí* "previo", no hay una posibilidad del "estar ahí". Por este motivo, nos pareció desde nuestras primeras lecturas de

[19] En este sentido creemos más comprensiva y más realista la interpretación que dan del pensamiento de Heidegger —entre otros— Max Muller y Lotz. En su obra *Existenz philosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (Kerle, Heidelberg, 1949), excluye Max Müller los dos extremos de ateísmo nihilista y la reduccion del *Sein* de H. al Dios personal. Heidegger se ha limitado a una ontología, que no llega a Dios pero que tampoco lo excluye (ps. 74-75). Más positivo es todavía J. B. Lotz, aproximando a H. hacia el Dios personal del cristianismo, aunque con fundamentales reservas. Cfr. *Heidegger et l'être, Archives de Phil.*, XIX, 2 (1956), 3-25. Lotz cree que Heidegger se limita de hecho al "ser" histórico y *prescinde* del transhistórico, pero no se *cierra* positivamente a él (p. 16). Más aún, cree que el "contenido" exige ser aclarado por el Dios trascendente, pero pasando al método del *pensamiento discursivo*, analogía y causalidad (ps. 17-18). Lotz confirma fundamentalmente sus puntos de vista en *Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlichen von M. Heidegger.* Scholastik, 33 (1958), ps. 81-97. En nuestra obra, *Heidegger: el existencialismo de la angustia* (Buenos Aires, 1948), damos una interpretación que se acerca más a la de Max Müller (ps. 100-101) y consideramos extremosa la de A. de Waelhens en *La philosophie de Martin Heidegger*, 3ª ed., Louvain, 1948. Como es sabido, este autor ha mitigado posteriormente su primer duro juicio sobre Heidegger, pero todavia se halla en actitud más negativa que positiva. Véase v. g., *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne*. À propos des Holzwege, Louvain, 1953. Una interpretación positiva de Heidegger puede verse también en Heinrich Knittermeyer, *Die Phil. der Existenz*, Humboldt, Stuttgart, 1952. "Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus".

[20] *Was ist Metaphysik?*, 6ª ed., V. Klostermann, Frankfurt, 1951, p. 32.

Heidegger, que quedaba justamente olvidado lo que él buscaba, el primer "sí" del hombre.

Es cierto que el "estar ahí" o "Da-sein" de Heidegger no se puede interpretar en el sentido de la simple "exterioridad", sino más bien en una clara orientación hacia la intimidad del hombre. Esta orientación coincide con la que nosotros señalamos como el verdadero camino para descubrir la esencia originaria del hombre. Ya en *Sein und Zeit* la primera distinción entre existencia inauténtica y auténtica, es una prueba de ello: en la existencia auténtica el hombre se encuentra a sí mismo (interioridad). Pero sobre todo en su más clara dirección ontológica posterior, el Dasein no sólo se halla recogido sobre sí mismo, sino en último término sobre el ser. Sería una pobre interpretación de Heidegger atribuirle una idea del "Da-Sein" como exterioridad, como "existencia" en un mundo exterior o como "Das-sein".

Sin embargo, como antes hemos indicado, nos parece que la "ec-sistencia", según Heidegger, no alcanza el centro *más* originario, o el *punto* más originario de la esencia del hombre, y ello porque es interpretado el hombre primariamente como "ec-sistencia".

Admitimos que la ec-sistencia, como "estar manteniéndose en la luz del ser", pertenece a la esencia del hombre; pero, *si no se dice nada más,* se desconoce el qué o el quién y el cómo y por qué es posible (las condiciones de la posibilidad) ese mismo estar manteniéndose en el ser. Si la "esencia" es ya la "trascendencia" misma, "el" hombre más bien se diluye que se encuentra a sí mismo en la "trascendencia pura", en el "puro trascender", en el "puro estar". En este punto hallamos una fundamental permanencia del pensamiento de Heidegger entre los primeros y últimos escritos.

En *Zur Seins Frage* es también reducida la esencia del hombre, no al ser en sí, sino a la "orientación" (*Zuwendung*) del ser: "La esencia humana consiste más bien en mantenerse y habitar ocasionalmente de un modo u otro

en la orientación y apartamiento (*Zuwendung und Anwendung*). La esencia humana se agota "en la orientación". Heidegger no quiere distinguir entre esencia humana y relación del ser; porque "ya en la esencia humana está la relación con aquello que está determinado por la referencia". Por eso, pone la esencia humana en la orientación (*Zuwendung*) misma (ps. 47-53), en el "acto de remontar" (p. 66), en la "memoria del ser" (p. 53). *Pero, o bien en la orientación misma debemos admitir como primera condición de su posibilidad que el ser del hombre se halla "en-sí-mismo" (sin lo cual no hay orientación), o bien ésta es un acto abstracto de trascender. Los textos de Heidegger cargan tanto el acento en esto último, que parecen olvidar lo primero.* Más aún, a veces contrapone y opone la "mismidad" a la "orientación" y a la "ec-sistencia": "...su mismidad no es otra cosa que el agotamiento de su «ec-sistencia»" (p. 47). En la *Einleitung* de *Was ist Metaphysik?* Heidegger usa el término *Innestehen* e *Inständigkeit* (ps. 14 y 15), pero no para designar el ser-en-sí (in-sistencia), sino el "estar-en-lo-abierto-del-ser" (*das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins*) (p. 15), lo que para él significa estar "fuera de sí" (cf. *Vorlesung*, p. 32). La esencia del hombre es reducida a un puro "estar ante el ser" (trascendencia) sin un centro *que* y *desde*, y que implica las posibilidades ónticas de dicho estar en lo abierto (*Unverbogenheit*) o en la luz (*Lichtung*) del ser[21].

[21] La permanencia de esta concepción en las obras posteriores se ve en *Der Satz vom Grund*, donde se repiten expresiones paralelas. "Der Grundzug des Daseins, das der mensch ist, wird durch das Seinsverständnis Bestimmt". La expresión de *Sein und Zeit* la explica aquí Heidegger como en *Was ist Metaphysik.*

La esencia del hombre consiste en la "comprensión del Ser" (*Seinsverständnis*), y ésta en el mantenerse en lo abierto del ser (*im offenen Entwurfe des Seins*) y en la luz del ser (*Lichtung des Seins*). Y por aquí explica Heidegger el sentido de la vieja definición de la esencia del hombre "homo est animal rationale" (ps. 146-147).

¿No es coincidente esta concepción ontológica heideggeriana con su idea del Dasein como temporalidad pura? ¿No viene entonces la esencia del hombre a diluirse en un trascender, sin fundamento ni fin, en un simple estar-ahí, o ex-sistir?

Si agregamos a esto que la determinación del "ser en cuanto ser", al cual hace él referencia esencial, es imposible de precisar en el contexto heideggeriano, resulta que la misma esencia originaria del hombre permanece imprecisa y, por tanto, también en una necesaria nebulosidad. Así, tanto el problema del ser como el problema del hombre quedan, en último término, sin solución para Heidegger[22]. Tal vez, por esto mismo, ha predominado (con excepción de los existencialistas cristianos) una concepción más bien pesimista y trágica del hombre, que explícitamente ha caído en el irracionalismo y en el absurdo, como es el caso de Sartre, o bien se ha ido refugiando en un pensamiento nebuloso e impreciso de intento, que desborda los límites del pensar filosófico. Hemos visto, por ejemplo, la simpatía final de Heidegger por el pensar poético, y la de Jaspers por un pensamiento de tipo irracional, que no admite, por consiguiente, ninguna precisión. La idea del hombre queda, en tal caso, sumergida en una esencial vaguedad y, por tanto, la primera pregunta del existencialismo sobre el hombre no ha podido recibir una respuesta precisa y satisfactoria.

Dentro de la filosofía de la existencia, quienes se han acercado más a la buscada esencia originaria del hombre han sido los existencialistas cristianos, como Gabriel Marcel y, sobre todo, Louis Lavelle[23]; pero tampoco ellos han

[22] Por lo mismo, no podemos menos de recoger el interrogante de A. de Waelhens: "quelle est, selon les vues qu'exprime Heidegger, la position, la situation de l'homme dans l'être?". *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne*, p. 50. Este interrogante es el que creemos quedar sin respuesta definitiva en Heidegger. Cfr. también la crítica del mismo autor a la dificultad de dar sentido al ser por la "Presencia", en *Phenomenologie de la verité*, Louvain, 1953, p. 164.

[23] En conjunto es L. Lavelle el autor con quien hemos encontrado más afinidad, aunque lo hemos leído y estudiado bastante después de haber realizado nuestros análisis y llegado a las conclusiones aquí expuestas y en nuestra obra *Más allá del existencialismo*. Una simple comparación del método y marcha del análisis podría comprobarlo. A nuestro parecer, no ha llegado Lavelle a la interioridad plena de la in-sistencia y en consecuencia no la ha analizado en su realidad integral (cfr. *La méthaphysique ou la science de l'intimité spirituelle*, "Revue Internationale de Phil.", 2 (1939), 43-65; también lo llama "intimité ontologique", p. 55; cfr. también los análisis sobre

precisado, a nuestro parecer, la realidad del principio al cual apuntan, ni han mostrado su esencia misma de principio originario —y, por ende, total— del ser y del filosofar del hombre. Por eso creemos que la investigación metódica y ordenada estaba por hacerse en el principio mismo.

Una última observación: como resultado del movimiento existencialista se produjo, especialmente en Francia, una interpretación callejera de él, que consistía en lanzarse a una vida de exterioridad, de inautenticidad, como la mejor expresión del existir, del simple estar ahí, del estar arrojado en el mundo. Tal vez se deba ello a que el hombre simplista saca con facilidad sus conclusiones de los principios imprecisos. Pero, cualquiera que sea la interpretación existencialista del hombre, no parece haber alcanzado la meta deseada.

4. *La esencia del hombre como interioridad óntica o la in-sistencia.*

Tratemos ahora de determinar cuál es ese primer principio, que hasta ahora, al parecer, se ha escabullido de la atención expresa de los filósofos.

Por de pronto, parece claro que la realidad fundamental originaria y primera del hombre no la podemos encontrar "fuera" del hombre sino "*dentro*" del hombre. No en la dirección "hacia afuera" del hombre, ni llevando al hombre "fuera de sí", sino en la dirección "hacia adentro" del hombre y "hacia el sí mismo" del hombre. No "saliendo" del hombre, sino "entrando" en él. Sin duda, cuanto más el hombre está fuera de sí, simplemente fuera de sí, sin

---

«L'intimité du moi à l'être» en *De l'âme humaine*, Aubier, París, 1951, ps. 47-50). Comprobado el *hecho*, que él llama "intimité spirituelle", ha saltado al "Ser" demasiado pronto y la relación entre la interioridad y el "Ser" (real-trascendente) no ha quedado en claro. Es peligroso —porque no se encuentra apoyo seguro— instalarse "prematuramente" en el *Ser* desde la experiencia íntima sin un previo y metódico análisis fundamental de la realidad de ese centro interior. De ahí la observación del "peligro de idealismo" en Lavelle que nota Jean École: *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Nauwelaerts, Louvain, 1957, p. 244.

ninguna otra relación a su "en sí", cuanto más *extra-sistit* (ex-sistit), tanto más se aleja de lo humano, tanto es menos hombre. El hombre que "está perdido" en las cosas exteriores, no es él, no es "sí". El que se halla derramado "hacia afuera" deja de ser "sí mismo" en el grado en que se halla volcado hacia afuera. De él decimos que está "fuera de sí", "alienado" o "enajenado".

Más aún, cuanto más el hombre se recoge hacia su interior, más se reconoce y se encuentra a sí mismo. Entonces se dice que yo actúo como yo, cuando me sitúo previamente "dentro de mí", "en-mí-mismo", y desde allí dirijo mi actuación hacia afuera. Porque sólo cuando yo entro en mí mismo y puedo decir "yo", puedo apropiarme como mío mi ser y mis acciones. Una acción, una actividad que no ha salido de ese "centro interior" mío, me son en el fondo ajenas y, por tanto, no imputables, y ello porque no son "mías", porque no son "desde mí".

El hombre tiene, pues, ese centro interior, ese "en-sí", desde el cual podemos decir "yo", y por el cual nos distinguimos en último término de las bestias. El verdadero filósofo (*o gue os alethós filósofos*), que para Platón es el más auténtico hombre, es aquel cuya alma está más puramente "en-sí-misma" (*auté cath' autén*)[24]. El "hacia afuera" es propio de las bestias. El "hacia adentro" es característico y esencial del hombre. Al paso que el animal no tiene ese "en-sí" y, como decimos en castellano, no puede "ensimismarse". Pero la posibilidad del "ensimismamiento" se funda, por cierto, en que el hombre tiene ese "en-sí"[25]. El recogerse al mundo interior, el *estar en soledad en sí mismo,* es el comienzo del encontrarse a sí mismo. Ha sido tradicional, en la sabiduría de todos los tiempos, el consejo del recogimiento, de la vuelta hacia sí para encontrarse a

[24] *Fedón*, 64 e, 65 c.

[25] J. Ortega y Gasset, inspirándose en Max Scheler, ha hecho un análisis —aunque incompleto— que merece ser tenido en cuenta. De él tomamos el término "ensimismamiento". *Ensimismamiento y alteración*, Obras completas, V, p. 300.

sí mismo. Sócrates conjugaba la inscripción del templo de Delfos (*gnothi seautón*) con el principio de interioridad (*endon blepe*). Y éste ha sido también el principio de la felicidad: huir del ruido de las cosas exteriores que le hacen olvidarse a uno de sí mismo.

La interioridad del hombre es un hecho reconocido a través de toda la historia de la filosofía[26]. Pero lo que nosotros queremos notar aquí es lo siguiente: Este tener un en sí, un centro interior, óntico, real, de sí mismo, este poder replegarse sobre sí mismo, más aún, este "*estar ónticamente en sí mismo*", es, a nuestro parecer, la realidad *primera y originaria* del hombre, su *esencia más simple y fundamental*, aquella en la cual *se apoya toda la realidad del hombre*, y que *nos explica toda su manera de ser y de obrar*.

¿Cómo llamar esta característica, este centro originario del hombre? No hemos querido utilizar términos ya gastados para indicar la riqueza de elementos y la peculiaridad especial del centro a que apuntamos. Los términos "interioridad", "inmanencia", "subjetividad", "experiencia concreta", etc., etc., con que algunos antiguos y muchos modernos han intentado designar este centro, nos parecen menos adecuados, ya que tienen una serie de resonancias que vician la interpretación pura de esta simple realidad que ahora estamos señalando. Se requería un término que a la vez indicara la realidad y que tuviera un significado metafísico por su misma estructura gramatical y por su etimología. El término *in-sistencia*, del verbo latino *in-sistere*, se presta para dar el pleno sentido que nosotros intentamos aquí exponer. No sólo nos encontramos frente a un término de significación metafísica, pues *sistere* significa "ser", "estar en un mundo real", sino que tiene, además, un acento especial de "firmeza en el ser"; *sistere* es no sólo "estar" como quiera, sino "estar firmemente situado", como afirmado

[26] Tenemos en preparación un estudio histórico sobre algunos autores de más relieve, como Sócrates, Platón, Plotino, San Agustín, Santo Tomás, Kant, y algunos autores contemporáneos. (Este trabajo anunciado en 1961 ha sido realizado en parte, pero no publicado).

sobre los pies, estar de pie con firmeza. La preposición *in* tiene el sentido originario de interioridad[27].

Asimismo, *in-sistencia* no hace referencia directa a la acción, ni al conocimiento, sino al ser (sistere). Es evidente que todo principio del ser debe ser "real". Y que el punto de partida de la filosofía debe ser un principio real, puesto que el principio del conocer supone el principio del ser, en el cual ha de fundarse. Ahora bien, el término *in-sistencia* responde a esa primera realidad que hemos querido significar. Pero, por cierto, dándole un sentido etimológico más profundo que el que comúnmente se le atribuye, tanto en el *in-sistere* latino, como en sus derivados en las lenguas modernas: in-sistir, sub-sistir, ex-sistir, con-sistir, etc., etc.

Con esto no queremos decir que la "definición del hombre" esté ya completa con la "in-sistencia". Es claro que ésta sola no basta para darnos la esencia "completa" del hombre. Por ella sola no se distinguiría de los espíritus puros. El hombre no es in-sistencia pura, sino in-sistencia en el mundo material, in-sistencia en la materia o "in-sistencia encarnada". Las definiciones "animal rationale" o "animal politicum" señalan el doble elemento constitutivo de la esencia metafísica del hombre. Pero, si profundizamos en su más original fundamento, veremos que el "rationale" lo tiene en la "in-sistencia". Por eso creo que la "definición completa" del hombre podría ser, en sus más originarios principios, "in-sistencia en materia".

5. *La in-sistencia como estructura metafísica y como conocimiento.*

Deseamos subrayar más todavía que cuando hemos hablado del "estar en sí" del hombre, de este "volver sobre sí mismo", y de este "tener un centro interior", no nos referimos primeramente al conocimiento. La in-sistencia se manifiesta en un *acto reflexivo* del hombre sobre sí mis-

[27] Sobre la etimología del término *in-sistencia*, véase *Más allá del existencialismo, Nota* a la "Presentación".

mo. Por tanto, en un conocerse del hombre a sí mismo. Pero la in-sistencia, en su realidad y en su expresión primera y originaria, no es una pura reflexión, sino lo que se hace patente en la reflexión misma. No se trata del acto de reflectir sobre sí mismo, y darse cuenta de sí mismo; ni de un "tener conciencia de sí". No es, en una palabra, la in-sistencia un simple "acto de conocer", sino que es un "ser", ese ser especial, que es sí mismo en sí mismo, que se hace patente en el conocerse a sí mismo: el ser del hombre, la estructura metafísica, por tanto *real*, y *constitutiva* del hombre. Deseamos contraponer con toda claridad la "in-sistencia" a la simple "conciencia reflexiva".

Cuando hablamos, pues, de in-sistencia, nos referimos a la realidad primera que origina al hombre, al "ser" mismo del hombre, que está replegado en sí, siendo en sí, como poseyéndose él a sí mismo ónticamente. No es una vuelta cognoscitiva sobre sí, una *reditio completa*, del tipo de la conciencia; sino que es una *vuelta óntica*, un estar ónticamente replegado sobre sí mismo[28]. Es, por así decirlo, una especie de inhabitación óntica de sí mismo. No es el mero conocerse de la conciencia, el estar presente el sujeto a sí, sino que, repetimos, es el ser mismo del hombre, que está en sí mismo, concentrado en realidad en sí mismo, aunque se manifieste por un acto de conciencia. La "realidad", que ante todo nosotros tenemos a la vista, no es el *acto* de conciencia de replegarse, sino el "ser mismo en sí mismo", como recogido en sí mismo, del hombre. Es cierto que esta característica óntica se nos manifiesta a nosotros en una vivencia (acto) que es trasparente a sí misma. Pero, lo primario aquí es lo óntico, es decir, "el óntico estar en sí". Este óntico estar en sí es la in-sistencia en su sentido prime-

[28] En el importante texto neoplatónico *De causis* se recogió ya claramente esta fundamental observación: el alma vuelve sobre sí misma no sólo por su acto, sino por su *sustancia*: "...est rediens ad essentiam suam *reditione completa* . Per operationem suam intelligibilem.. per reditionem substantiae. " (cap. XV). Más adelante volveremos sobre este texto, que contiene la intuición de la esencia originaria del hombre. Santo Tomás lo comentó e hizo suyo en todas sus partes.

ro y propio, es el ser originario, la estructura metafísica, originaria y primera, esencial y característica del hombre, el *arkhé* como *próton enyparkhon.*

6. *In-sistencia y ex-sistencia.*

El encuentro de la esencia del hombre como in-sistencia por la vía de la máxima interiorización lo lleva a un desenlace paradójico: al volver el hombre sobre sí y hacerse patente el ser del hombre a sí mismo, replegado ónticamente sobre sí mismo, lejos de encontrarse encerrado en la subjetividad aislada, se descubre y se vive como abierto en múltiples direcciones.

El descubrirse a sí mismo, que es a la vez sentirse instalado en su centro interior, es para el hombre descubrir el horizonte abierto del ser e instalarse en las verdaderas vías de comunicación de su ser con otras realidades, con las cuales se siente ahora todavía más firme y estrechamente ligado que antes, en comunión y solidaridad óntica. Porque ese centro in-sistencial lo encontramos en su realidad concreta, formando parte de una realidad o conjunto de otras realidades (mundo o cosmos), que horizontal y verticalmente lo afectan con una *íntima presencia y mutua interacción*: entes materiales y otros centros in-sistenciales con los que se encuentra *de facto* en un viviente diálogo.

Más aún, comprueba que ese mundo en el cual yo me hallaba perdido antes de encontrarme a mí mismo, antes de instalarme en mi centro interior y de vivir con plenitud en él, queda ahora más ordenado y comprensible, más mundo y más "cosmos", justamente porque he hallado mi propio lugar y mi propio punto de inserción en la totalidad de los entes que vivo, al descubrir el horizonte del ser.

Puedo ahora salir a estar y actuar afuera, entre los entes, sin perderme a mí mismo, porque lo hago desde este centro e instalado en él, porque en él y por él me siento seguro en el ser que explica y ordena todos los entes. Ésta es la auténtica salida de sí, "ec-sistencia", que en realidad

no es un simple salir de sí, ya que sale de sí sin dejar de estar en sí y autoafirmándose[29]. Aquí se apunta un aspecto sobre el cual volveremos después: la esencial prioridad de la in-sistencia en el hombre sobre cualquier otra estructura óntica humana, incluso sobre la trascendencia, ya que es aquélla la condición óntica presupuesta de todas las demás y la que las descubre y mantiene.

Hasta qué punto la misma trascendencia hacia el Absoluto se realiza también en y por el descubrimiento mismo de la in-sistencia, hemos tratado de mostrarlo expresamente por el análisis más detenido de la experiencia in-sistencial, inspirándonos en San Agustín[30]. Baste, por ahora, haber apuntado a su realidad fundamental, y la comprobación misma —en forma general— de que el descubrimiento de la in-sistencia, lejos de encerrar al hombre en una inmanencia o subjetivismo, es la condición y el camino de la apertura auténtica de éste a la trascendencia.

7. *La in-sistencia como fundamento presupuesto necesario de toda la realidad del hombre y de todas las definiciones clásicas del hombre. La in-sistencia, primer ser y primer conocer del hombre.*

Tratemos ahora de mostrar, por un análisis comparativo, esta última afirmación, es decir, que la in-sistencia es la realidad óntica fundamental del hombre, *la primera estructura metafísica*, la realidad óntica *más originaria.* Es la más originaria, la primera y la más fundamental porque en ella se apoyan y la presuponen *todas* las demás estructu-

[29] Por eso no podemos admitir la expresión heideggeriana de la "Ek-sistencia", como la esencia originaria del hombre, en la cual se acentúa más el momento del "ec-stasis" que de la "in sistencia": "das ekstatische Innetehens in der Warheit des Seins". *Brief Über den Humanismus* (p. 58) En *Was ist Metaphysik*, 6ª ed., 1951, utiliza Heidegger el término "Instandigkeit" para describir el Ek-stasis en lo abierto del ser; y agrega: "Das, was im Namen «Existenz» zu denken ist.. könnte das Wort «Instendigkeit» am Schönsten nennen" (p. 14). Pero esta indicación feliz, que pudiera haber guiado hacia el verdadero centro óntico del hombre, no la vemos aprovechada.

[30] Véase nuestra obra citada, *Más allá del existencialismo*, cap. V.

ras ónticas del hombre. La in-sistencia es, por lo mismo, una estructura metafísica que trasciende todas las demás estructuras humanas. Es la primera realidad del hombre "en cuanto hombre", por estar implicada como fundamento en todas las demás realidades del hombre en cuanto tal.

Por de pronto, en toda manifestación o acción propia del hombre "en cuanto tal", encontramos presente, y en la base, la in-sistencia, es decir, la presencia del sujeto que está en sí, que desde sí actúa y que "se da cuenta" de que él está-en-sí y actúa "desde sí": *el pensar*, aun en su más simple expresión, implica la presencia actuante y fundante del sujeto en sí (in-sistencia); *el elegir* libremente, importa la presencia y con-ciencia del sujeto-en-sí y que "desde sí" elige; *el emocionarse humano*, en tanto es "humano", en cuanto se vive desde ese ser-en-sí, que recibe y asume la ser la primera esencia originaria del hombre, su primera sacudida íntima de la subjetividad (ser en-sí).

Por eso, podemos con razón decir de ella que es una realidad simplemente trascendental, respecto de todas las demás realidades humanas. Más aún, respecto de toda la actividad humana; por cuanto en toda acción del hombre "como tal", está presente, dándole origen y fundándola, esta estructura originaria metafísica del hombre. Veamos, pues, ahora, cómo las demás realidades fundamentales o estructuras metafísicas del hombre se basan en esta estructura metafísica originaria, pasando revista, aunque sea con breves indicaciones, a aquellas realidades que, de modo pecude la historia de la filosofía.

a) *Racionalidad*. En primer lugar, la *rationalitas* ha sido designada en toda la filosofía tradicional como el constitutivo específico de la esencia del hombre. El hombre ha sido definido como "animal racional" y, en forma natural, liar, han sido designadas como esencia del hombre a través el acento de la distinción entre el hombre y los demás animales se ha puesto en la *rationalitas*. Ahora bien. la *rationalitas*, cualquiera que sea el sentido que se le dé, no puede

estructura metafísica, sino que necesariamente se funda en la in-sistencia[31].

Demos a la *rationalitas* el sentido del conocer intelectual en general. Ahora bien, el acto de conocer en general y la "facultad de conocer" en general no pueden ser la característica esencial de la cual surge la posibilidad de esta facultad cognoscitiva. En tal caso, pues, esa estructura óntica sería la esencia primera, la base anterior presupuesta de toda facultad de conocer.

Ahora bien, la in-sistencia es la estructura óntica metafísica necesaria de todo ente, que tenga facultad cognoscitiva y actividades cognoscitivas en cuanto tal. Por supuesto, nos referimos aquí a un conocimiento de tipo intelectual y no a un conocimiento puramente sensitivo, como es el que tienen los animales irracionales. En efecto, sólo el ser ónticamente replegado en sí mismo es capaz de conocer. Hagamos un análisis de nuestra realidad cognoscitiva y comprobaremos que el conocer mismo, la *rationalitas*, en su sentido más amplio de *intellectualitas*, supone la posibilidad de ese repliegue óntico en sí; mejor dicho, supone el estar el ente, realmente replegado en sí mismo, de manera que forme una unidad total simplicísima, una entidad única y simple que esté replegada sobre sí misma. La experiencia del conocer, por ejemplo: el conocer vivido, mi percepción de este árbol o de mi dolor, supone que yo previamente estoy en mí, estoy en mí frente al objeto y puedo replegarme del todo sobre mí, y situarme frente al objeto.

Todo conocer se realiza desde sí, en un repliegue de la conciencia sobre sí misma. Todo conocer presupone la presencia del sujeto que conoce, conociéndose a la vez a sí mismo, juntamente con el objeto conocido. Por eso, todo conocer es un repliegue de la conciencia, presupone una espe-

[31] Ya Sócrates y Platón, en un esfuerzo por señalar el centro mismo del alma, el fondo de su ser, lo más "sí mismo" del hombre (*autó tautó*), que a la vez es lo más divino (*theióteron*), apuntaron al pensamiento y a la razón (*to eidénai kai to phrónein*). *Alcibiades*, I, 129б y 133 c. Cfr 134 d. Pero al quedarse en el pensar y en la razón, creemos que Sócrates y la tradición occidental no llegaron al verdadero y último *autó-tautó* del hombre

cie de retirarse, de distanciarse del objeto, situándose el ente en sí mismo, frente al objeto, para poderlo apreciar. La inmersión en contacto con el objeto, con un previo distanciamiento entre el "en-sí" que conoce y el objeto conocido, es la necesaria condición de todo conocimiento. Ahora bien, en el repliegue de la conciencia sobre sí misma, se hace patente el repliegue óntico del ser en sí mismo, mostrándonos así que el repliegue de la conciencia en sí misma *presupone* que el ente capaz de un repliegue de la conciencia de tipo cognoscitivo está a su vez replegado *ónticamente* en sí mismo. Sólo porque tiene un "en-sí" óntico puede la conciencia instalarse en ese "en-sí".

Toda *con*ciencia (cum-scientia) es conocimiento de algo juntamente *con* el conocimiento del sujeto que conoce; toda conciencia es afirmación de ese centro, frente a y en comunicación con lo vivido y lo conocido. Pero es evidente que no podemos hacer una afirmación de ese centro sin que él se nos presente, se nos justifique previamente como tal. Y por lo mismo, toda afirmación de ese centro se basa en la inmediata *percepción* de él. La percepción es la insistencia-experiencia, que nos hace patente la insistencia-realidad del centro en sí mismo. Sólo un centro que está *ónticamente* replegado en sí mismo, que puede "distanciarse" frente al objeto A, puede "afirmar" ese distanciamiento frente al objeto. En una palabra, el conocer *implica*, sin duda, una comunicación, una comunión con el objeto conocido; por ende, una unión con el objeto, con lo conocido, con lo experimentado, con lo vivido, aun cuando sea un tipo de conocimiento empírico. Pero, el conocer *presupone*, a su vez, un "distanciamiento del objeto", un repliegue óntico, una especie de total concentración del ser que conoce en sí mismo, para así afirmarse frente al objeto y desde sí afirmar el objeto. El conocer, pues, es, a la vez, *comunicación* y *distancia*. Es distancia, sin embargo, previa, como el fundamento de la posibilidad de unir. Unión sin separación previa no es conocer. Por eso el conocer general en cuanto tal, presupone el *subjectum*, el conociente, el sujeto o el

ente que conoce, totalmente y ónticamente replegado en sí mismo, es decir, presupone la in-sistencia.

Y esto lo decimos del conocer en general, ya sea del conocimiento de tipo experimentado y vivido, cual es el de los propios actos interiores, como el conocimiento intelectual de tipo abstractivo. En toda vivencia está presente una auto-reflexión del sujeto con la reflexión sobre la vivencia misma. En toda vivencia está la afirmación del sujeto que posee la vivencia o la experiencia[32]. Esa afirmación se funda en la *presencia* misma del sujeto, que, como tal, en cuanto distinto y separado de la vivencia, la asume, la sostiene y la vive, sin confundir su propia vivencia con ese centro interior que la realiza.

Deseamos aclarar más el sentido de esta afirmación. Nosotros hablamos de una prioridad óntica de la in-sistencia respecto de la "rationalitas", porque la in-sistencia es la estructura óntica que fundamenta la posibilidad misma del conocer, fundamentación que de hecho aparece actuante en nuestra experiencia concreta. Pero, por un lado, no podemos conocer la esencia del alma sino en y por sus actividades, y, a través de éstas, por sus facultades; y, por otro, la "rationalitas" parece la actividad más distintiva del hombre como tal. Además, en la definición "animal rationale" el "rationale" no significa una simple "actividad racional", sino el sujeto óntico que es el fundamento de dicha actividad racional. De esta manera el "rationale" sería la esencia primera del hombre.

Respondemos: Es cierto que no conocemos la realidad de nuestro ser sino en y por sus actividades, "*per actum suum*"[33]; sin embargo, éstas, en cuanto a la *experiencia inmediata* de nuestro centro óntico, son condiciones, para que dicho centro pueda sentirse presente en sí mismo; puesta la actividad cognoscitiva, nuestro ser ya se hace pa-

[32] Recordemos los conocidos textos de Santo Tomás: "Unde secundum hoc cognoscit intellectus veritatem, quod supra seipsum reflectitur". *De verit.*, 1, 9. "Eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere". *In I. Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2.

[33] S. th. 1, q. 89, a. 1.

tente a sí mismo en sí mismo, en su existencia concreta y en algunas de sus esenciales determinaciones. Ahora bien, en esas esenciales determinaciones de nuestro centro óntico interior, ¿cuál es la originaria, el verdadero "primum esse"? Aun cuando no entendamos el "rationale" por pura actividad, sino por el "principio sustancial racional", todavía podemos preguntarnos: ¿cuáles son las condiciones o el fundamento de la posibilidad de una "substantia rationalis"? La respuesta tendrá que ser: dicha sustancia posee una estructura óntica tal que le da la posibilidad de conocerse a sí y conocer otros objetos, sus causas, principios, relaciones; en una palabra, tener conciencia de sí y de otros entes. Pero todo esto impone la estructura óntica de un centro interior, que está previamente en-sí, y desde sí puede poner "ob-jetos". Es decir, que el orden óntico sería éste: ser-en-sí → substantia rationalis → actividad racional.

En consecuencia, la actividad racional exige, como fundamento, una sustancia racional; pero el sujeto racional exige —para ser tal— una estructura óntica adecuada, esto es, el ser-en-sí o la in-sistencia. Si Dios quiere, v. g., crear una sustancia racional, debe darle una estructura óntica de ser-en-sí o in-sistencia. Es claro que la in-sistencia, por ser la fuente metafísica de la "rationalitas", es ya ella racional; pero lo primero es la estructura óntica en sí misma (in-sistencia) y lo segundo es la misma estructura en orden a la operación (rationale). Hay, en términos escolásticos, una prioridad de naturaleza (*natura prius*) de la "in-sistencia" respecto de la "rationalitas". Es interesante notar que el mismo Santo Tomás hace fundar la "incorporeidad", la "separabilidad" y la "*reditio secundum operationem*", en la "*reditio secundum substantiam*", la cual, en último término, caracteriza como "*per se subsistens*", "*quod in seipso subsistat*", del alma[34]. La razón —*a priori*— es muy clara: primero son las estructuras ónticas en cuanto dan la posibilidad del *esse* y segundo en cuanto dan la posibilidad del *operari*.

[34] Santo Tomás, *Comment. in librum "De Causis"*, ns. 302-305.

b) *La conciencia de sí. La reflexión.* Pero de manera especial debemos notar que lo que se llama la "conciencia en sí", la auto-conciencia, la reflexión no es la in-sistencia originaria que nosotros señalamos. Es cierto que la conciencia en general, la conciencia de sí, (y de manera particular el acto de reflexión por el cual yo me reconozco y me afirmo a mí mismo) puede llamarse in-sistencial, es decir, un estar en sí mismo, un volver sobre sí mismo, un instalarse en sí mismo, un afirmarse a sí mismo[35]. La reflexión, *reflexio*, no es otra cosa, por cierto, que una vuelta sobre sí. Ortega y Gasset habla del "ensimismamiento" como la esencia del hombre. Pero él se ha referido al ensimismamiento como un "hecho de la conciencia", como el acto de la reflexión y de recogimiento intelectual del hombre sobre sus ideas. El ensimismamiento es para Ortega y Gasset el ensimismamiento en el propio mundo interior de las ideas[36]. Sin embargo, la conciencia de sí, como conocimiento y como reflexión, y el ensimismamiento, como acto de vuelta en sí mismo para entrar en el mundo interior de nuestras ideas, no es justamente la realidad primera; antes bien, la conciencia de sí, en cuanto tal, es ya una realidad secundaria, que presupone la in-sistencia como su fundamento originario. En efecto, la conciencia de sí y el ensimismamiento, en cuanto acto de reflexión del hombre sobre sí mismo, por muy profundo que sea, vemos que consiste siempre en una actividad. La reflexión es una actividad, es un "hecho", es un "acto" de la conciencia. Ahora bien, la actividad no se nos presenta como la base primaria fundamental. La "actividad-conciencia" se capta fundada en ese centro óntico en el cual y desde el cual vemos que surge la corriente que llamamos conciencia, la cual no hace sino "ex-presar" o "ex-plicar" lo que se nos había dado "im-preso" o "im-

[35] Sobre el valor excepcional de la vuelta de la conciencia "racional" sobre sí misma, como reveladora de la persona, véase el interesante estudio de Lonergan, B.I F. — *Insight: a study of human understanding*, Longmans, Green and Cº, London, 1957.

[36] "La intimidad del hombre, su *sí mismo* que está constituído principalmente por ideas". *Ensimismamiento y alteración*, Obras completas, V, p. 300.

plicado" en la vivencia íntima de ese centro óntico, en un "pre-conocimiento" que funda todo conocer. No podemos nosotros hacer consistir la esencia del hombre en una actividad, en una acción, en un acto, que se percibe ligado a otra realidad, como el agua a su fuente. Ésta es la surgente de la acción. En todo caso lo primero es el ente en cuanto tal[87].

Así, pues, in-sistencia, hablando con propiedad, significa no sólo el hecho de estar en sí por la conciencia, un in-sistere por el conocerse el hombre y afirmarse el hombre a sí mismo, sino lo que es más, un *ente*, un *esse*, un *sistere*. De esta manera, se señala el *esse*, el *sistere*, como base del conocer. Y esto es lo que primariamente designamos como in-sistencia, y, por lo mismo, consideramos que es una determinación más primaria, por ser estrictamente óntica y por referirse a una estructura metafísica como tal, y no a una simple actividad como tal.

En síntesis: debemos distinguir *in-sistencia-conciencia* e *in-sistencia-ente*; por la primera se significa la acción de volver, de retornar el hombre por el conocimiento sobre sí mismo; y en ese sentido es lo mismo que la *conciencia*; por la segunda se designa la realidad óntica del hombre, que está totalmente replegada sobre sí misma, y en ese sentido in-sistencia es lo más originario, la realidad originaria, fundante de la conciencia misma.

[87] En el preconocimiento de ese centro se halla no sólo el valor de la propia reflexión, sino el fundamento de todo el filosofar crítico. Se basa en la evidencia de la percepción de ese centro como "fundamento" y, por ende, *natura-prius* de la reflexión que lo afirma. C. Nink ha señalado nuevamente cómo el conocimiento de la validez de la lógica pura, incluso del "juicio «yo pienso»", incluso de las relaciones intrínsecas entre el *ego* y el *cogito*, se funda en este preconocimiento "experimentado" (erfahrenen Faktum) del ente: «Nur aus der Vorerkenntnis des Seienden und seiner inneren Gründe, des ego cogito un der wirklichen, innerlich geordneten Identitätsbeziehung zwischen ego und cogito nämlich ist —um nur einige vorerkannte Inhalte und Zusammenhänge zu nennen— das Urteil "ego cogito" möglich, objektiv wahr und gültig»... «Das gegebene wirkliche Faktum wird erfahren. Der innerlich geordnete Wesensinhalt des erfahrenen Faktum und der konstitutiven Seinssachverhalte, der Sinn des Seinsbegriffs und Urteils, dagegen werden intellektiv erkannt». *Erkenntnisdialektik*, Scholastik, 34 (1959), p. 30

Recordemos aquí también que Santo Tomás ha designado la reflexión del alma sobre sí misma como una "reditio completa", óntica o "sustancial", dando así primacía al ser en sí óntico, que nosotros llamamos "in-sistencia" como estructura metafísica[38].

Sería, sin embargo, erróneo, por inadecuado a nuestra misma experiencia in-sistencial, concebir ese centro como estático, sin dinamismo. La incesante corriente de la conciencia, cuya primera manifestación es siempre la in-sistencia-conciencia, nos muestra el centro in-sistencia-ente como la surgente misma de la actividad y dinamismo, como la fuerza sustantiva impulsora y creadora de la serie de actos que forman el tejido sucesivo de nuestra vida interior. El centro está como en tensión, descubriéndose como el acto mismo óntico, que se autoinstala y se afirma a sí mismo, a la vez que se despliega en la incesante actividad sucesiva de actos transitorios.

Pero si la "rationalitas" se entiende no como un simple conocer intelectual, sino en su sentido más estricto del conocer "discursivo", todavía menos puede considerársela como la cualidad esencial primaria del hombre. Porque el conocimiento discursivo es todavía secundario respecto del conocimiento directo, y más aún de la conciencia del hombre sobre sí mismo. Por lo cual, con mucho menos motivo se puede considerar el conocimiento racional como la esencia originaria y primera del hombre, puesto que, por un lado, es un conocer y por tanto se debe fundar en una estructura óntica; y, por otro lado, es ya un conocer de tipo secundario, es decir, discursivo y complejo, que presupone el conocimiento primario más simple.

Así, pues, el conocer, la conciencia, la *rationalitas*, en cualquiera de sus significaciones, no son la esencia primaria, sino que presuponen una estructura, una realidad óntica más fundamental y más originaria que es, como hemos visto, la in-sistencia.

[38] *In librum De Causis*, cap. XV.

Por lo mismo, la *spiritualitas,* es decir, la "espiritualidad", como la diferencia específica del espíritu, no parece que pueda ser la estructura originaria fundamental del hombre, aunque se trate de una estructura del *esse.*

Espíritu y espiritualidad es un término ya conceptualmente "complejo", y esto nos indica que no es elemento "primero". Lo simple es anterior a lo complejo. En sí misma considerada, la espiritualidad significa inmaterialidad perfecta. Pero ésta es una nota negativa: no es materia, ni depende de la materia. Esto no es lo último; todavía debemos preguntar: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de un ente que sea independiente de la materia, que sea "separable"? La respuesta ha de ser: una estructura óntica tal que "in se ipso subsistat"; es la nota positiva, originaria; es la in-sistencia. Ésta es, pues, el fundamento ontológico de la espiritualidad, así como de la "rationalitas". No es un "en-sí" porque es espiritual, racional; sino que ha de ser espiritual y racional porque "es-ónticamente-en-sí".

c) La libertad.

Con mucha frecuencia, sobre todo en las escuelas modernas, se ha consignado la esencia más íntima del hombre en la libertad. En efecto, la libertad es, sin duda, una de las más profundas manifestaciones del hombre en cuanto tal. No podemos extrañarnos de que los filósofos con frecuencia hayan mirado la libertad como la esencia más originaria característica del hombre. Éste, no sólo "tiene" libertad, sino que "es" libertad, ha repetido con frecuencia el existencialismo[39]. Sin duda que la libertad es para el hombre la más íntima vivencia de su ser; es, por así decirlo, lo que más sacude su ser, lo que más lo descubre, lo pone al

[39] Así, en varios pasajes, Karl Jaspers: "En el elegir, soy; si no soy, no elijo". "Libertad es el ser de la existencia" (in dem ich wähle, bin ich: bin ich nicht, wähle ich nicht". *Philosophie,* 1932, II, p. 182. "Freiheit ist das Sein der Existenz". Ibíd., II, 177. Más radical es todavía Jean Paul Sartre: "El hombre no existe primero y es libre luego, sino que no hay diferencia entre el ser del hombre y su ser libre". *L'être et le neant,* 1945, p. 61. Debemos, sin embargo, dejar a salvo las profundas diferencias sobre la libertad misma en los dos autores citados.

descubierto; en el acto de libertad parece que tocamos el fondo de nuestro ser, más, tal vez, que en ningún otro acto. Por eso, el acto de libertad es un acto descubridor del ser.

Pero, si atendemos a nuestra vivencia misma de la libertad, examinando la experiencia de nuestro ser libre en toda su trascendencia, y contemplando el fondo mismo de la libertad y de su palpitante realidad, veremos que la libertad tiene debajo de sí (pre-supone) un "desde", donde se decide, se realiza y surge su propio acto. La libertad es siempre una dirección "de-dentro-a-fuera". Y eso mismo nos está descubriendo que tenemos nosotros un "dentro" previo, desde el cual parte la dirección hacia afuera. Lo contrario de la libertad, la coacción, viene siempre de fuera a dentro, respecto de nuestro centro in-sistencial, ya sea físicamente externo, como el caso de un ser distinto, ya sea de las tendencias instintivas que no controlo en mi propio ser. Todo lo que sea dirección "desde afuera" es negación de la libertad; todo lo que sea dirección "desde adentro" de mi centro interior es afirmación y vivencia de libertad. Sólo me apropio como "míos" los actos que parten desde ese dentro, y sólo éstos los considero "libres". Todo lo cual nos muestra que la libertad "presupone" y "se funda" en un "dentro", en un "desde" *previo*, en un centro interior, es decir, un "en-sí" *previo*. Sin un ser que realmente sea in-sistente, que esté ónticamente replegado en sí mismo, no puede haber libertad. La in-sistencia es el presupuesto metafísico necesario de la libertad: porque sólo hay un "desde" y sólo hay un "dentro", cuando estoy en mí ónticamente. Sólo cuando yo estoy en mí y porque yo puedo situarme en mí, mejor dicho, porque estoy situado del todo en mí, puedo, desde mi interior, contemplar cómo se abre, como en un inmenso e infinito abanico, todo el conjunto de las posibilidades. Sin una *previa* contemplación de las posibilidades que se abren ante mí, no puede haber un acto auténtico de libertad. Esa *previa* contemplación es como un previo diálogo, una especie de contrato o de convenio previo entre mi centro y entre las posibilidades mismas que voy eligien-

do. Es bien comprensible que todo esto sólo pueda realizarse cuando existe un *centro previo*, en el cual yo me instalo y desde el cual contemplo dichas posibilidades. Más aún, cuando el que elige es un sujeto que está firmemente asentado en sí mismo. Es decir, es una in-sistencia óntica.

d) *La existencia.*

Se ha repetido tanto modernamente en todas las escuelas existencialistas, en una u otra forma, que la esencia primera y auténtica del hombre es la "existencia", que debemos volver nuevamente sobre ella. Ya hemos visto que la existencia, en cualquiera de sus acepciones, no puede ser la esencia más originaria del hombre. Por eso bastarán algunas sencillas reflexiones.

La existencia es, como tal, un término complejo, recargado de muchas estructuras conceptuales, a través de las discusiones de la historia de la filosofía. Por lo mismo, en virtud de estas discusiones seculares, resulta un término confuso para designar la esencia del hombre. Hemos visto con cuánta frecuencia se han lamentado los mismos filósofos de la existencia, de que no se ha interpretado bien el significado que ellos han dado al término. Sin embargo, la existencia, como sólo "estar-en-el-mundo", sólo "ser-ahí", el simple "existir", además de no ser lo primario, presupone una realidad óntica del hombre que le permita realizar eso que se llama el existir, que le permita *ser* una existencia. El existir, el estar ahí entre las cosas, el poder estar entre ellas y comunicar con ellas y actuar sobre ellas y ser actuado por ellas, esa comunión con las cosas y los entes que es la existencia, no puede a su vez realizarse, sino desde "adentro". La existencia presupone siempre el centro interior, desde el cual se realiza y se cumple la existencia como tal.

Una de las más justas exigencias del existencialismo es la vuelta a lo que se ha llamado la "existencia auténtica". Ahora bien, la "existencia auténtica" ha sido con razón contrapuesta a la "inauténtica", porque en esta última el hombre "está-ahí", desparramado en las cosas, como "perdido"

en las cosas, es "un cualquiera y por eso deja de ser "él"; ha perdido el sí mismo[40]. Por eso no puede la existencia ser designada sino como algo que se realiza "desde un centro interior". Con lo cual, los mismos existencialistas están invocando un centro previo, un en-sí, un centro, desde el cual se realiza la misma "existencia auténtica". Sólo cuando yo entro y me instalo en ese centro interior y desde él dirijo mi actividad, mi trato con las demás cosas, mi estar en el mundo ahí entre ellas, participo de la "existencia auténtica". Todo lo cual nos está mostrando aún en la misma apelación a la existencia auténtica que ésta presupone, como la realidad óntica primaria, ese centro interior, desde el cual el hombre rige su propia existencia. En una palabra, la existencia auténtica surge de la in-sistencia y se funda ontológicamente en ella[41].

e) *La trascendencia.*

Para muchos filósofos modernos la esencial característica más fundamental del hombre es la trascendencia. Sin duda que ésta pertenece a la esencia del hombre. Pero ¿cuál es la primera estructura originaria óntica del hombre, la trascendencia o la insistencia?[42]. La dialéctica de la realidad

[40] Véase M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ps. 41-42; y p. 166: "Das altägilche Sein des Da und das Verfallen des Daseins".

[41] La necesidad de *fundar* la existencia y su "autenticidad" o "inautenticidad" en un centro originario ónticamente "previo", surge de la imposibilidad misma de clasificar como "auténtico" o "inauténtico" cualquier modo de existencia, si no hay un punto de referencia previo, conforme al cual se pueda hablar de "autenticidad" o "inautenticidad". Excluído u olvidado este centro previo, Sartre es más lógico que Heidegger al afirmar que los términos "auténtico" e "inauténtico" no son irreductibles, y que no aparece ningún fundamento absoluto para tal clasificación (*L'être et le néant*, ps. 651-652).

[42] La "trascendencia", en el sentido en que aquí hablamos de ella —apertura y comunicación con otros entes, en especial con el Absoluto—, no es tema exclusivo de la filosofía de la existencia Los filósofos personalistas han acentuado el carácter esencial de la persona como trascendente, v.g. Max Scheler, quien de tal modo acentúa la trascendencia realizada sólo en la serie de actos, que la unidad permanente de la persona queda reducida a un "respecto lógico". Cfr. *Der Formalismus in der Ethik*, Halle, 1930, ps. 384-385. Entre los filósofos de la existencia los mejores análisis de la trascendencia han sido realizados, a nuestro parecer, por G Marcel, sobre todo en varios análisis de *Journal métaphysique* (1927), y en *Du réfus à l'invocation* (1940) y *Homo Viator* (1944). Véase sobre Marcel el sintético y preciso estudio

humana se mueve, sin duda ninguna, entre los polos de subjetividad y de trascendencia. Evidentemente que el hombre, tal como en sus más íntimas vivencias se nos manifiesta, no es una inmanencia pura; no puede serlo por su misma estructura óntica, y eso porque es un en-sí, es decir, una in-sistencia. Por lo mismo, el ser que está más replegado sobre sí mismo, que está más en sí mismo, no está sin salida, encerrado en la pura subjetividad; antes bien, tiende a la trascendencia, a la comunicación. Dios es el ser que está máximamente en sí mismo, es la In-sistencia, la Interioridad, más perfecta. Pero, por lo mismo, de Dios brota también una esencial trascendencia que se manifiesta primero en su mismo interior, por la comunicación de la sustancia divina entre las Tres Personas, en una eterna e interna trascendencia divina. Pero también Dios tiende por su misma interna bondad, a comunicar su ser a los entes creados.

Aquí se muestra una ley metafísica, que ya descubrimos en nuestra experiencia. El ser que en sí mismo está replegado y recogido, por impulso de su interior tiende hacia otros entes. El "en-sí", el "yo" como tal, hace esencial referencia al "otro", al "tú" como tal. Y este "otro" es un "*aliud*" (toda relación es *ad-aliud*) en un triple sentido: *ad aliud*, es decir, a otras "cosas", que son el "mundo"; es *ad alium*, es decir, a otras "personas" que son el "tú"; y finalmente *ad Alium*, es decir, a la "persona infinita" y al "Absoluto", al "Tú".

De hecho, en la esencia misma del hombre está la trascendencia como una exigencia íntima que brota del ser

---

de Joaquín Adúriz: *G. Marcel: el existencialismo de la esperanza*, Buenos Aires, 1949. La tesis extrema ha sido sostenida, en este punto, más claramente por M. Buber, para quien la esencia originaria del "yo" sólo comienza y se realiza en la relación personal con el "tú"; esta tesis extrema es incompatible con la experiencia in-sistencial que describimos. Con una visión más integral de la realidad del hombre, aunque partiendo del principio de la interioridad agustiniana, ha acentuado también la esencia del hombre como trascendencia Roberto Giordani en un concienzudo y extenso trabajo filosófico: *Il transistenzialismo*, 2 vols., Ed. del Fuoco, Roma, 1954.

mismo del hombre. Sin esa trascendencia el hombre en su plenitud de esencia no se realiza. Sobre este punto no puede haber discusión y lo admitimos con gusto porque entra de lleno dentro de nuestra analítica in-sistencial. Lo que ahora se cuestiona es si la trascendencia es primaria u originaria, respecto de la in-sistencia, es decir, del ser-en-sí, del afirmarse en sí mismo, del ser óntico replegado en sí; o si, al contrario, el ser en sí tiene una prioridad óntica respecto de la trascendencia. En este segundo caso, se mostrará la insistencia como el presupuesto y el fundamento de la trascendencia misma.

Analicemos nuestra experiencia: Si la trascendencia se realiza, lo hace *desde* un punto de partida. Yo me experimento unido a otra persona en una esencial comunidad con ella. El yo sin el tú no emerge, no se conoce. Pero, si mi yo esencialmente tiende hacia otro, si mi yo necesariamente es un "hacia", es porque mi yo tiene un "desde" donde. Todo "hacia" presupone un "desde"; y por tanto, si analizo cómo tiendo a otra persona, a vivirla y convivirla, veré que lo he de hacer siempre yo, pero sólo desde mí puedo ir hacia ella. Entre el "hacia" y el "desde" hay una prioridad en este último. Hablamos de una prioridad óntica, de un presupuesto necesario. Ónticamente parece, pues, que es más originario el "desde" que el "hacia". Aun cuando el hombre haya sido formado para el "hacia", no puede realizar esta su esencial tendencia, si primero no recibe un "desde" óntico, desde el cual él pueda por sí mismo y desde sí mismo realizar el "hacia". Porque, en realidad, aun cuando tenga la tendencia especial a otra persona, esa tendencia, ese "hacia", tengo que hacerlo "yo", y "desde" mí; y en tanto la realización de la trascendencia es auténtica en cuanto la cumplo desde mí, desde mi centro interior y en cuanto yo la controlo, la afirmo y la asumo, desde mi centro interior, desde mi "mismidad".

Más aún, no sólo no puedo realizar la trascendencia sino desde mi centro interior, como condición, y estructura óntica primaria, sino que en todo momento debo mantener

esa interioridad, ese centro con auto-conciencia actuando desde mí. Toda trascendencia presupone el punto de partida "desde" el cual se realiza. Lo presupone como punto inicial de la marcha y lo presupone como mantenido durante la vivencia trascendente. Así como el existir auténtico sólo se puede realizar desde la interioridad y manteniendo el centro de esa interioridad (centro óntico, in-sistencia); de la misma manera, el auténtico trascender (que se opone a la existencia inauténtica en la cual el hombre se halla perdido), se realiza también desde un previo centro que se mantiene y se afirma en todo momento del proceso, en la dialéctica de la trascendencia.

No ignoramos, por cierto, la importancia de la trascendencia para una interpretación auténtica y plena del hombre. Pero el punto de origen es presupuesto necesario para el punto de arribo. El origen es, por su misma esencia, *lo originario*, en cuanto fundamento real óntico; aunque el fin sea más perfecto, no es lo óntico primero. En este sentido, la base óntica primaria y esencial, de la cual el hombre parte, y que en todo momento debe seguir manteniendo y respetando, es la in-sistencia. No hay auténtica trascendencia sin antes partir de la in-sistencia, como un presupuesto metafísico y primario. De esta manera, la trascendencia es, en su misma base, dependiente de la in-sistencia: la presupone y en ella se funda.

Sin duda que en la realidad esencial del hombre se descubre una "tensión entre la in-sistencia y la trascendencia". Aclaramos esto por cuanto podría parecer que nosotros acentuamos, con cierta unilateralidad, la in-sistencia en relación con la trascendencia. Precisemos este aspecto. La trascendencia como apertura y comunicación con el ser, con el mundo (especialmente con las otras personas humanas) y con Dios, no sólo es espontánea, sino que pertenece a la esencia del hombre. Por eso aparece en nuestra experiencia concreta con una necesidad profunda y fundamental. Toda nuestra vida humana, en cuanto tal, se realiza en relación con la trascendencia. Más aún, la trascendencia es

el "medio" y la "condición" para la realización plena de la in-sistencia. Sólo "en el mundo" y "entre otras in-sistencias" la propia insistencia emerge y se afirma como tal.

Por tanto, debemos decir que la plena esencia del hombre comprende la insistencia y la trascendencia. Una y otra se requieren y se implican mutuamente en el hombre como tal. En el fondo originario del hombre se descubre una verdadera tensión entre la insistencia y la trascendencia. Podría, pues, muy bien decirse que el hombre es, en su centro, una "tensión insistencia-existencia", entendiendo por existencia una originaria trascendencia hacia el mundo, los otros y Dios mismo[43].

f) La conducta.

Se ha definido también al hombre, sobre todo dentro de ciertas corrientes psicológicas, como el ente capaz de conducta[44]. Sin duda ninguna que es una caracterización propia del hombre, pues el hombre es el único ente de

[43] Sería interesante analizar despacio la dialéctica de esta tensión, pero ello desborda los límites de un artículo. Una parte de este análisis la hemos realizado en nuestro libro *Más allá del existencialismo*, cap. III, In-sistencia y mundo; cap. IV, In-sistencia y prójimo; cap. V, In-sistencia y Dios. Pero, lo que nosotros juzgamos a través de los análisis de nuestra experiencia —y eso sólo hemos intentado subrayar— es que, en el fondo de esa tensión insistencia-existencia, hay una prioridad (*natura prius*) de la in-sistencia y que en ella misma se hallan las condiciones y el fundamento de la posibilidad de la ek-sistencia o trascendencia.

[44] Hacemos sólo mención de la "conducta", pues es evidente que si no admitimos como esencia originaria del hombre la conciencia moral y la conducta subsiguiente, mucho menos podemos considerar el "comportarse", como el "primer principio" que buscamos. Por lo mismo, éste quedaría olvidado también, aunque se considere al hombre obrando por un fin en sí mismo. En este último sentido interpreta la esencia del hombre Arnold Gehlen en su estudio antropo-biológico *Der Mensch* (sein Natur und Stellung in der Welt), 4ª ed. corregida, Athenëum, Bonn. Superando al puro biologismo eleva Gehlen la esencia del hombre a poder distinguir entre las acciones y los fines y hacer estos mismos objeto de interés ("selbst Gegenstand einer Interesses", p. 158). Pero nuevamente debemos pre-suponer el centro óntico previo (in-sistencia) "desde" donde actuamos hacia fines. En el fondo ha de presuponerlo el autor cuando habla de lo que él llama el "proceso circular" ("kreisprocesse Umgang", p. 140), en el cual el hombre llega a nivelar algunos de sus instintos de modo que se desvincula de la situación afectiva exterior. Para nosotros la desvinculación del exterior es la in-sistencia-conciencia que revela la insistencia-ser.

los seres conocidos que es capaz de conducta, en cuanto ésta es no sólo una acción exterior, sino una opción en la que aquélla se funda. Pero la conducta presupone el centro interior que denominamos in-sistencia y se funda en ella. La conducta es "mía", es un acto "mío", que yo me apropio desde ese centro interior, por cuanto experimento que "brota de ese centro" y que brota en una forma "dirigida por mí mismo". La conducta no es otra cosa que mi conducción dentro del conjunto de las cosas que debo manejar, y de las personas con las cuales tengo que tratar. Pero mi conducción "presupone" siempre el centro de esa conducción que soy yo mismo. Yo soy el que dirige, yo realizo el conducir, yo soy el que con-duzco. Duzco (*duco*), es decir, guío las cosas, junto conmigo y desde mí. Pero en todo momento he de ser yo mismo el que dirige, el que realiza esta conducción. Sin duda que sólo desde un presupuesto centro interior es posible la conducta. El principio que nos explica la conducta y su posibilidad lo encontramos de nuevo, como en su base originaria y primera, en la in-sistencia.

g) La conciencia moral.

De manera especial se ha señalado la esencia del hombre en la conducta moral[48]. La conciencia moral se refiere

[48] Entre las tendencias de la antropología moderna que han renovado la dirección socrática, dando la primacía a la conciencia moral para la interpretación del hombre, recordamos la densa obra de Nicolai Hartmann, fundada en una concepción del hombre como "esencia moral" o persona. Ver especialmente su *Ethik* (1925), *Das Problem des Geistiges Seins* (1933) y *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Con razón ha sido clasificado en esta línea por W. Steinberg, quien define así el pensamiento central de N. Hartmann: "Der Mensch und nur der Mensch ist sittliches Wesen und als solches Bürger zweien Welten, der Welt des Realen und des Reichs der idealen Werte". *Grundfragen des Menschlichen Seins*, Reinhardt, München, 1953, p. 34. Con más detenidos análisis aún, ha seña ado la "conciencia moral" como base de la esencia del hombre Helmuth Kuhn. "In Gewissens-bewusstsein, so sahen wir, wird das Selbstsein des Menschen entdeckt". Y apropiándose una expresión del estoico Crisipo reconoce en la *synéidesis* "das Bewusstsein des Lebenden von seinem Zusammengefügtsein und somit ein ihm Eigenstes - das próton oikéion, die "Baugrundlage" seines Wesens". *Begegnung mit dem Sein*, ps. 25 y 27 Nosotros creemos que el "conocimiento", en cualquiera de sus manifestaciones, pero especialmente la conciencia moral,

a la conducta o actitud del hombre en el plano específico del bien y del mal moral: ella nos revela directamente el ser del hombre en el orden moral. Pero de manera especial la conciencia moral presupone la previa interioridad, el previo óntico "en-sí". Si mi conducta moral, si mi acción moral no ha sido experimentada, vivida, como partiendo de ese centro interior previo, entonces yo no me la puedo apropiar, no es "mi" conducta moral, no surge entonces "mi" conciencia moral. Más tal vez que en ninguna otra acción, la conciencia moral nos "revela" la interioridad total del hombre. No sólo porque la conciencia moral presupone a su vez la libertad, sino porque no es un ejercicio cualquiera de la libertad, sino aquel ejercicio en que se juega, por así decirlo, el ente total del hombre. Entonces se revela todo el ser, y ello porque todo el ser del hombre juega su propio destino. Esa opción, en la cual decidimos de nuestro ser, es una sacudida que lo revela todo entero. Por lo mismo, la conciencia moral presupone el ser auténtico interior, plenamente consciente de sí mismo, revelado a sí mismo, y como presupuesto necesario de la conciencia moral. Sin in-sistencia, sin ese centro interior, claramente actuado, no puede ser posible la conciencia moral.

La experiencia de la responsabilidad nos muestra hasta qué punto sin esa in-sistencia, no es posible la conciencia moral. Sólo reconozco como actos imputables para mí los que brotan de ese centro interior y en el grado en que brotan de él. Una acción externa vivida hacia afuera, lo mismo que una actividad interna, sólo me la imputo a mí mismo y me siento "responsable" de ella, cuando tengo al mismo tiempo la vivencia de que ha brotado de ese centro interior. Lo cual no significa tan sólo que han salido "psicológicamente" de él. Es algo más que la experiencia de que el acto brota en su ejercicio de mí mismo. Es

es "revelador" de la esencia del hombre (la "in-sistencia"), pero no es su esencia primera, su *próton oikéion* (Crisipo), es decir, el *próton enyparkhon* (Aristóteles).

la experiencia de que ese brotar está "controlado" y "dirigido" desde mi centro óntico más íntimo. Si ello no se realiza así y en el grado en que no se realiza, la responsabilidad desaparece, por cuanto ha desaparecido la base en que se apoya, es decir, la actuación de la in-sistencia.

h) *La técnica.*

Se ha dicho también que el hombre se define como "animal técnico". La técnica, por cierto, revela la esencia del hombre. El hombre es, sin ninguna duda, el único animal capaz de hacer técnica. Por lo mismo, es el único animal capaz de progreso. Los animales irracionales no han realizado un progreso, porque no poseen la técnica. Ahora bien, la técnica no es otra cosa que una transformación pre-meditada de la naturaleza. Pero, a su vez, la acción sobre la materia en una dirección determinada, presupone un previo estar en-sí, un entrar dentro de sí, situarse en sí mismo, "ensimismarse", y ahí hacer el plan de acción con el cual el hombre puede ir "hacia afuera" para transformar, conforme a una finalidad, la materia o dirigir, conforme a una finalidad, a las otras personas[49]. Toda técnica presupone una interioridad no menos que la libertad. Por lo mismo la técnica presupone la in-sistencia como su punto de partida, como su principio óntico necesario, sin el cual no sería posible. Fundamento, pues, originario de la técnica es también la in-sistencia.

i) *La persona.*

Si se quiere decir que la esencia del hombre es la persona y que la personalidad es su núcleo central más originario, deberemos tener presente que el término "persona" y el concepto a que responde designa una esencia compleja. El término "persona" es fruto de una elaboración secular a la cual han convergido múltiples tendencias

[49] Muy bien ha señalado este aspecto Ortega y Gasset: "El hombre es técnico, es capaz de modificar su contorno en el sentido de su conviveucia, porque aprovechó todo respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse, para entrar dentro de sí... para fraguarse un plan de ataque a las circunstancias, ...". J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, Obras completas, V, ps. 301-302.

doctrinales. Por lo mismo, no creemos que sea el término apto para "comenzar" a designar la realidad humana. El término que nos designe la esencia originaria del hombre ha de ser simple, ya que se refiere a la realidad más simple. Por lo mismo, la complejidad del concepto de persona no puede ser el punto de partida para la designación del hombre. Ya hemos dicho que la in-sistencia es, por así decirlo, la esencia de la esencia del hombre. De la misma manera podemos ahora decir que la in-sistencia apunta a la esencia de la esencia de la persona.

Hemos estudiado antes una de las características más fundamentales de la persona, la trascendencia. También en el centro de la persona se halla la tensión in-sistencia-existencia, como su problemática más original y como clave de bóveda de todas las demás propiedades y prerrogativas del ser personal. Sin embargo, según los análisis antes realizados, en el seno de la tensión in-sistencia-existencia se mostraba una prioridad natural (*natura prius*) de la estructura óntica in-sistencial, como fundamento de la misma posibilidad de la auténtica existencia.

Esto mismo lo muestra la tendencia a señalar como lo "personal de la persona" la "incomunicabilidad del ser espiritual": "el ser sí mismo", y no otro, ni de otro. Pero esta incomunicabilidad propia de la persona, por ser raíz de la trascendencia, es también *natura prius* respecto de ésta.

Si ahora analizamos el "ser de sí propio" del espíritu veremos que él incluye el concepto de espiritualidad, elemento complejo, por lo cual se hace difícil tomarlo como el más originario del hombre. El "ser de sí propio" (*Eingensein*), en cambio, es un concepto más simple: "el ser en propiedad uno mismo". Este concepto nos acerca ya a la realidad originaria del hombre que se nos manifiesta en nuestra experiencia íntima, y que nosotros hemos llamado in-sistencia. Pero todavía parece ónticamente más originaria la "insistencia" que "el ser de sí propio". "El ser de sí propio" pre-supone, como condición, la estruc-

tura estrictamente unificada del ente, el ser-en-sí o la in-sistencia. El ser-en-sí es el fundamento de la autopropiedad; de la raíz óntica y la condición de la posibilidad de la autonomía propia de la persona.

Los textos de Santo Tomás en este sentido son explícitos: 1) En primer lugar, asume, sin negar ni aun corregir, las ideas y expresiones del *De Causis*: "*substantia est rediens ad essentiam ipsius*" (n. 127); "*reditionem substantiae ad essentiam suam*" (n. 128). 2) En segundo lugar, retoma la idea con fórmulas propias: "*ad seipsum convertitur secundum suum esse*" (n. 304); "*si secundum substantiam ad seipsum non converteretur*" (n. 303); "*convertitur ad seipsum ... per suam substantiam*" (n. 306); "*Et intelligitur reditio sive conversio completa et secundum substantiam et secundum operationem...*" (309); etc.[47]. La in-sistencia es el núcleo central primero y más originario que podemos señalar en esa realidad compleja que llamamos "persona" y que es el hombre. Véamoslo.

[47] Sin embargo, la expresión "*reditio sive conversio... secundum substantiam*", que corresponde a nuestra "in-sistencia óntica", es un tanto oscura y hasta parece carecer de sentido; ¿cómo una sustancia puede "volver" sobre sí misma *realmente, ónticamente*? Se explica que por sus actos salga hacia afuera intencional o causalmente, pero una sustancia no puede "salir ónticamente de sí" para luego "volver ónticamente en sí". Pero lo que aquí desea Santo Tomás significar por la "reditio secundum substantiam" es: a) *La subsistencia*: "*unde si aliquid ad seipsum convertitur secundum suum esse oportet quod in seipso subsistat*" (n. 304) No basta el "in se" de la sustancia, sino que exige el "per se subsistens" (ibíd.). b) *La subsistencia separable del cuerpo*: "*Anima cognoscit seipsam; ergo convertitur ad seipsam omniquaque* [*etiam secundum substantiam*]; ergo est *incorporea et a corpore separabilis*" (307). No basta la subsistencia propia de los entes corpóreos, sino que se requiere la de los incorpóreos para la "reditio completa" (ns. 303-305 y 311). En otras palabras, se requiere una especial "perfección óntica", que sólo tienen las sustancias o subsistencias espirituales: "*Illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae spirituales, redeunt ad essentiam suam reditione completa*" (*De verit.*, I, 9). c) *La subsistencia de los entes espirituales* es más perfecta precisamente porque éstos *están más en sí*: "*in seipsis per se manent*"; en cambio, las formas no subsistentes están "*super aliud effusae et nullatenus ad seipsas colectae*" (*De verit*, II, 2 ad 2). El ser que está *todo-en-sí* sustancialmente es concebido por Santo Tomás, inspirado en el *De causis*, como recogido (*collectae*) o vuelto (*reditio, conversio*) sustancialmente en sí.

Nosotros no podemos usar aquí y ahora las categorías de "sustancia" y "subsistencia". Éstas tienen una complejidad metafísica, que no podemos presu-

El centro más profundo y originario de la persona es la "unidad". Pero no se trata de una simple unidad de conciencia; ni de unidad como opuesta a universalidad, sino de la unidad más profunda y radical que es la unidad como individualidad perfecta (incomunicada e incomunicable)[48]. Pero todo ello se debe a que el ente personal posee una estructura óntica totalmente replegada y simplificada en sí misma, en virtud de la cual excluye el ser asumido como parte óntica dependiente de cualquier otro centro; es decir, hemos encontrado en el fondo de la persona misma, y como su principio óntico básico, la realidad originaria simple que llamamos "in-sistencia".

8. *La in-sistencia como conocimiento originario del hombre: el "primum cognitum" del hombre.*

Los breves análisis realizados de las características que se han ido señalando como la esencia del hombre, parecen mostrar que la in-sistencia es una estructura más simple que ellas, es anterior, está presupuesta por ellas y las fundamenta, ya que todas ellas se fundan en la in-sistencia y sin ella no se explican. De esta manera parece claro que la in-sistencia es la estructura metafísica más originaria del hombre. Todas las demás estructuras metafísicas que se han ido asignando como esenciales al hombre, en alguna manera la presuponen y se fundan en ella. La in-sistencia será, pues, el *primum esse*, el *esse* más originario y más fundamental del hombre.

Pero, no sólo es la in-sistencia la primera y original estructura metafísica, el *primum esse* del hombre, sino tam-

---

poner. Expresamos la realidad óntica, que se muestra en nuestra experiencia fundamental del hombre, con los términos simples de "ser-en-sí" o "in-sistencia óntica", que podría llamarse también "sustancial", aunque nosotros evitamos intencionadamente el adjetivo "sustancial". Pues creemos que el elemento básico más simple y originario de la "sustancia espiritual o intelectual", o de la "subsistencia" de los escolásticos, es el "estar-en-sí", la "in-sistencia óntica".

[48] Véase nuestra obra *La persona humana*, 3ª ed., Buenos Aires, 1967, pa. 155-159, donde realizamos un detenido análisis de las estructuras "metafísicas" de la persona.

bién es el *primum cognitum*. Lo primero que conocemos del hombre, la primera experiencia, el primer conocimiento del hombre en cuanto hombre, es el conocimiento de nuestra realidad in-sistencial, de ese centro interior del cual surge toda nuestra actividad propiamente "humana". Esto no es sino un corolario de los análisis que acabamos de hacer. Si todas las definiciones dadas del hombre, *presuponen* la in-sistencia y se basan en ella, es claro que el conocimiento de ésta se halla implicado en todo otro conocimiento del hombre y lo funda. La definición del hombre no sólo es un conocimiento del hombre sino que intenta ser su conocimiento "esencial". Es la expresión, la palabra, el *lógos*, que trata de darnos los "límites" propios del ser del hombre (*definire*), y así nos muestra su contorno y forma (*forma*) y nos dice *lo que* "en propiedad" *es* (esencia). Pero, como hemos visto, todas las expresiones y *lógoi* que hemos examinado sobre el hombre —las definiciones dadas— pre-suponen la base originaria de la in-sistencia, lo que significa que todas las palabras que intentan aclarar la esencia del hombre se fundan, a su vez, en una palabra primera, en un *prótos lógos*, por el cual el hombre se hace patente a sí mismo y se afirma y halla a sí mismo, que es la experiencia insistencial: el estar en sí desde sí, la presencia de sí a sí[**].

[**] Se puede decir que nosotros no tenemos una "intuición de la esencia de nuestra alma", sino que la conocemos, a través de su actividad, esto es, de sus actos, según la conocida expresión de Santo Tomás, "*non ergo per essentiam suam, sed per actus suum se cognoscit intellectus noster*" (I, 87, I, c). En tal caso, la in-sistencia no sería estrictamente el "primum cognitum", ya que ella debería ser conocida a través de los actos.

Pero creemos que el término "intuición de la esencia" se debe entender en dos sentidos: 1) Como *conocimiento inmediato* de la realidad actual y presente del consciente (ente-hombre) a sí mismo. Este conocimiento inmediato está presente en cualquier vivencia intelectual humana, y en él tenemos la primera conciencia (cum-scientia) de la realidad de nuestro ente y de su ser-en-sí. Más aún, según hemos indicado, ahí está el fundamento de todas nuestras evidencias. Para nosotros ese mínimo primer conocimiento "presencial" ("*sufficit ipsa mentis praesentia*") es el "primum cognitum". 2) "Intuición de la esencia" puede entenderse también y suele generalmente entenderse como *intuición de la "esencia abstracta"* (dirá Santo Tomás "in universali"), y abarcando el conjunto de

Cuando me reconozco en cuanto racional, o libre, o trascendente, etc., estoy reconociendo mi centro óntico presente, como base de la capacidad de raciocinar, elegir o trascender. No hay conocimiento alguno del hombre sobre sí mismo o sobre otros objetos en el cual no esté implicado, y en su base, el conocerse a sí mismo (cum-scientia). De aquí que el autoconocimiento del sujeto que conoce haya sido señalado con tanta frecuencia como el conocimiento más originario, el más evidente y aun el fundamento de la evidencia misma[80]. Se está aquí respondiendo a un hecho vivido: la in-sistencia —y en ella la esencia originaria del hombre—, no sólo es la primera realidad "primum esse", sino también la primera palabra y el primer conocimiento "primum cognitum" del hombre.

---

las otras perfecciones del alma. En ese sentido no hablamos de "primer conocimiento", pues no tenemos tal intuición del alma, para ello, como dice Santo Tomas, "*non sufficit eius (animae) praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio*" (ibíd.). Un análisis de nuestra experiencia del yo ontológico puede verse en nuestra obra *La persona humana*, edición citada, ps. 45-56. También nuestro artículo: *Método tomista y método existencialista. Acta Congressus Thomistici Internationalis*, Romae, 1955.

80 La referencia a esta experiencia "originaria" ha sido formulada de muy diversas maneras desde San Agustín ("Nihil enim tam novit mens, quam id quod sibi praesto est. nec menti magis quidquam praesto est quam ipsa sibi" *De Trin.*, XIV, 4, 7. Cfr. 6, 9: "Omnis qui se dubitantem intelligit, certus est". *De Trin.*, X, 19, 14; "Quid propinquius meipso mihi". *Confes*., X, 16), hasta los modernos filósofos de la existencia, pasando no sólo por el *cogito* cartesiano, sino por los escolásticos medievales. Santo Tomás reconoce la *firmeza excepcional* de la evidencia del yo: "Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid percipit se esse". *De verit.*, X, 12, 7.

Pero entre los modernos escolásticos se ha apelado con mayor frecuencia todavía a esta experiencia originaria como punto de partida del filosofar, aunque con procesos y valoraciones diversos. Son conocidos los trabajos de J. de Vries, *Denken und Sein*, Friburg, Herder, 1937; G. Piccard, *Le point de départ de la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1925; E. B. Pita, *El punto de partida de la filosofía*, Bs. As., Espasa Calpe, 1941, N. Balthasar, *Mon moi dans l'être*, Louvain, Institut Sup. de Ph., 1946. Nosotros hemos intentado profundizar esta experiencia hasta su último fundamento y mostrar hasta qué punto es ella, no sólo "punto de partida", sino *base y luz de todo el filosofar*, y, sobre todo, cómo *en ella se nos revela la esencia originaria del hombre*.

ÍNDICE GENERAL

Presentación VII
Advertencia IX
Presentación: Espíritu y actualidad de la filosofía in-sistencial XI
Nota: Etimología y uso del término "in-sistir" XVII

I

MÁS ALLÁ DEL EXISTENCIALISMO

Prólogo 7

Capítulo I

ANALÍTICA Y FUNDAMENTACIÓN GENERAL DE LA EXPERIENCIA IN-SISTENCIAL 27

1) El existencialismo y sus primeros hallazgos 27
2) Falla fundamental y escollos de las doctrinas existencialistas 30
3) Esfuerzos de Heidegger por superar el puro existencialismo 35
4) Intuición y fundamentación de la "in-sistencia" como última realidad del hombre 38
5) La actitud in-sistencial en la historia de la filosofía y de la religión 42

Capítulo II

IN-SISTENCIA Y ESENCIA DEL HOMBRE 47

I. La in-sistencia como estructura metafísica última del hombre 48
a) In-sistencia y "yo" 48
b) In-sistencia y libertad 49
c) Definición del hombre 51
d) In-sistencia y contingencia 51
e) In-sistencia y dualidad del hombre 53
f) In-sistencia y Dios 54

g) In-sistencia encarnada 54
h) Misión del hombre en el universo sensible 56
i) Último fundamento de la ontología 57
j) Último fundamento del saber abstracto 58
II. La in-sistencia como "método" esencial de la filosofía .. 60

CAPÍTULO III

IN-SISTENCIA Y MUNDO 65

I. Análisis de nuestra experiencia del mundo 68
1) La experiencia original del mundo 69
2) Experiencia elaborada del estar-en-el-mundo 69
a) El mundo "en-sí"......... 71
b) El mundo "animal" 71
c) El mundo "humano" 72
a') El mundo "físico" 72
b') El mundo "metafísico" 73
c') El mundo "irreal" 74
d) "Mi" mundo 75
e) Los mundos "regionales" 76
II. La relación in-sistencia-mundo 77
1) La interferencia in-sistencia-ex-sistencia 78
a) Condicionamiento mutuo 78
b) Comunidad de ser 80
c) Comunidad de destino 81
d) Mi escenario 83
2) Oposición entre in-sistencia y ex-sistencia 85
a) El mundo es "re-sistente" frente a la in-sistencia 85
b) El mundo se nos da "hecho" 87
a') El "pre-mundo" del conocimiento 87
b') Mundo y "significación": significación "atribuída" y significación "hallada" 88
c') La "acción" sobre el mundo 89
c) El mundo se nos "presta" 90
d) El mundo "peligro" para la in-sistencia 92
3) Síntesis de in-sistencia y ex-sistencia 93
III. Conclusión: El problema del conocimiento del mundo .. 94
1) Nuestra "certeza" de la realidad del mundo: su fundamento 94
2) El objetivismo y el subjetivismo 96
a) El realismo ingenuo 97
b) El idealismo 97
3) El "grado de objetividad" del "mundo exterior" .. 97

CAPÍTULO IV

IN-SISTENCIA Y PRÓJIMO 101

I. La comunicación indirecta 104
1) El lenguaje 104
a) Eficacia del lenguaje 105
b) Insuficiencia del lenguaje 106
2) La deducción analógica 108
a) Eficacia 110
b) Ineficacia 112
II. La inter-in-sistencia 115
1) El otro como "mi semejante" (yo-él) 115
a) Condicionamiento mutuo 116
b) Co-sistencia 117
c) Atracción ontológica: inter-in-sistencia 118
d) Comunicación y aperturas pre-reflexivas 120
2) El otro como "mi prójimo" 123
a) Atracción ontológica originaria 124
b) El "tú" (prójimo), condición de la revelación de mi núcleo personal 125
c) In-sistencia e inter-in-sistencia 129
d) El amor, culminación de la inter-in-sistencia 132
3) Fundamento último de nuestra inter-in-sistencia 133
III. Conclusión 136
1) El otro como "misterio" 136
a) Zonas de acceso 138
b) Zonas inaccesibles 138
c) Medio de acceder a la misteriosidad 139
2) De la in-sistencia a la in-Sistencia 140

CAPÍTULO V

IN-SISTENCIA Y DIOS 143

I. La experiencia in-sistencial y nuestro conocimiento de Dios 148
1) Interiorización 148
2) Experiencia infinito-finita del "yo" 149
3) Estímulo de búsqueda del Infinito 150
4) Hallazgo de lo Absoluto: de la "in-sistencia" a la "in-Sistencia" 151
a) Momentos culminantes de la vida humana 153
b) En la meditación y en el recogimiento 154
c) Dinamismo interior del espíritu 155

d) La experiencia metafísica del ser 159
e) Inmensidad trascendente del mundo material .. 162
f) Experiencia habitual y experiencia culminante .. 163
5) Análisis de los hechos 165
a) Afinidad 165
b) Atracción 165
c) Actividad 166
d) Lo Absoluto 166
e) Lo misterioso 167
f) Personal 167
g) Expresiones insuficientes 168
h) Experiencia o raciocinio 169
II. Dificultades y aclaraciones 171
1) Dificultades contra el hecho de la experiencia .. . 173
a) Se niega el hecho 173
b) La experiencia sería sólo de algunos privilegiados 176
c) El "hecho" del ateísmo 176
2) Dificultades *a priori* contra los hechos de experiencia 179
a) Desproporción entre la esencia de Dios y nuestro conocimiento experimental del mismo 179
b) La simplicidad infinita de Dios 181
c) El conocimiento propio del hombre es por abstracción y analogía 182
3) La doctrina de la Iglesia 186
III. Confirmando nuestras experiencias 187
1) La omnipresencia divina 187
2) La esencial religiosidad del hombre 188
3) La presencia de Dios en el orden sobrenatural y los fenómenos místicos sobrenaturales 190

Capítulo VI

SER, IN-SISTENCIA E HISTORIA 193

Preámbulo 193
1) Las aporías de la historia 193
2) Concepto propio de historia: sucesión, proceso, creación 194
I. Historicidad como ser del hombre 197
1) Historia y temporalidad 198
2) Historia y espíritu 199
3) Historia y libertad 200
4) In-sistencia encarnada e historicidad 204
5) In-sistencia, interioridad e historia 206

II. Supra-historicidad como ser del hombre 207
1) In-sistencia y "contemplación" de la historia 208
2) In-sistencia y permanencia 209
3) In-sistencia, naturaleza e historia 210
4) Tiempo que "pasa" y que "se cumple" 212
5) In-sistencia y sentido absoluto de la historia 214
6) Historia "lineal" y "progreso indefinido" 216
7) Historia "lineal" y "eterno retorno" 217
8) In-sistencia y trascendencia histórica 221
III. Ser e historia 224
CONCLUSIÓN 227
APÉNDICE: Psicología, fenomenología y ontología 235

II

TRES LECCIONES DE METAFÍSICA IN-SISTENCIAL

PRÓLOGO 251

CAPÍTULO I

LA VERDAD DEL SER DEL HOMBRE: LA ESENCIA ORIGINARIA DEL HOMBRE

1. Problemas del hombre moderno 255
2. Las definiciones del hombre 257
3. La experiencia del existencialismo 259
4. La esencia originaria: la in-sistencia 260
a) La esencia originaria es lo más simple y primero 262
b) La in-sistencia 264
5. Análisis de la in-sistencia 265
6. La in-sistencia, verdad primera del hombre y de la filosofía 270
7. In-sistencia y dignidad del hombre 272

CAPÍTULO II

ANALÍTICA DE NUESTRA EXPERIENCIA DEL SER

1. La pregunta por el ser 273
2. Urgencia de la "re-spuesta" originaria 275

3. Plan del análisis 279
4. In-sistencia y experiencia metafísica 280
5. Diferencia ontológica 281
6. Cómo se abre el ser al hombre 283
7. Cómo se abre el hombre al ser 285
8. Precariedad de la metafísica 288
9. Valor de la metafísica 288
10. Metafísica y ética 289
11. Soluciones clásicas y solución in-sistencial 290
12. La in-sistencia, primera experiencia metafísica 292

Capítulo III

ANALÍTICA DEL "SER EN CUANTO SER"

1. Recapitulación e introducción 293
2. Imposibilidad de expresar el ser 294
3. Tres significados del "ser" 295
   a) El ser en cuanto ser concreto 296
   b) El ser en cuanto ser abstracto 299
   c) El ser en cuanto ser subsistente 300
4. El ser, patente en la experiencia in-sistencial 301
5. Resumen 306
6. Referencias históricas 307
7. In-sistencia, centro del hombre y de la filosofía 311

III

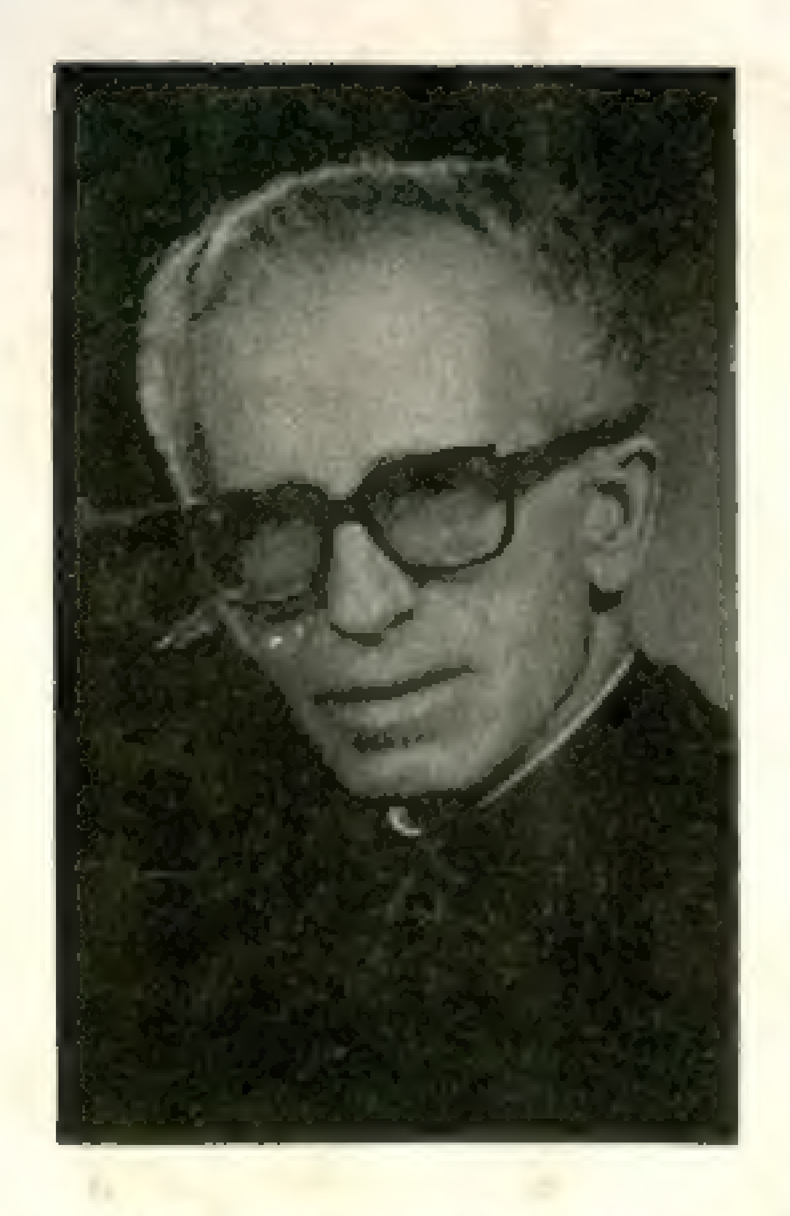
LA ESENCIA DEL HOMBRE

1. El "*primum esse*" del hombre: principio de todas las determinaciones y "definiciones" clásicas del hombre 320
2. El "*primum cognitum*" en la realidad del hombre ... 322
3. La lección del existencialismo 323
   a) Existencia = *Ex-aliquo-esse; extra-causam-esse* 323
   b) Existencia = *Extra esse* 324
   c) Existencia = Ec-sistencia (*Da-sein*) 325
4. La esencia del hombre como interioridad óntica o la in-sistencia 330
5. La in-sistencia como estructura metafísica y como conocimiento 333

6. In-sistencia y ex-sistencia 335
7. La in-sistencia como fundamento presupuesto necesario de toda la realidad del hombre y de todas las definiciones clásicas del hombre. La in-sistencia, primer ser y primer conocer del hombre 336
a) Racionalidad 337
b) La conciencia de sí. La reflexión 342
c) La libertad 345
d) La existencia 347
e) La trascendencia 348
f) La conducta 352
g) La conciencia moral 353
h) La técnica 355
i) La persona 355
8. La in-sistencia como conocimiento originario del hombre: el "*primum cognitum*" del hombre 358



Terminóse de imprimir
en el mes de julio de 1983,
en los Talleres Gráficos Edigraf S.A.,
calle Delgado 834, Buenos Aires.
Tirada 1.500 ejemplares.



Iniciamos la edición de las *Obras completas* de Ismael Quiles, S.J., con este volumen, en el cual incluímos las tres primeras exposiciones sistemáticas sobre la esencia y destino del hombre, según su filosofía in-sistencial. El eterno y acuciante problema de la humanidad ha tratado de ser aclarado por los filósofos con renovado esfuerzo. La historia de la filosofía nos ha dejado varias definiciones de la "esencia" del hombre, en las cuales se ha querido expresar la más íntima realidad del ser humano, tales como "animal racional", "animal político", etc., etc. Sin embargo, el autor muestra que estas definiciones no han señalado *la más profunda y última realidad del hombre,* antes bien la han encubierto, en cierta manera, dando lugar a concepciones parciales, y a veces erróneas, sobre su "verdadera esencia".

El aporte original de la filosofía de Ismael Quiles consiste en haber tratado de precisar cuál es esa "última realidad y esencia" del ser humano, que nos va a iluminar el problema de nuestro ser y nuestro destino. La necesidad de encontrarse a sí mismo, única manera de recuperar la realidad de la existencia humana, es la que le ha movido a volcarse hacia el interior del hombre y a extraer de allí la filosofía del ser y dignidad del hombre, que denomina "in-sistencial". In-sistencia como recogimiento en la propia interioridad, como un "estar en sí", que condiciona el obrar y el ser mismo del hombre, no para aislarlo, sino precisamente para otorgar autenticidad a su relación con el cosmos, con la sociedad y con Dios mismo.

Sin embargo, la inquietud de Ismael Quiles no se encierra en una simple exhortación moral o en un reajuste psicológico entre el individuo y su vida, aunque ello sea una consecuencia de gran actualidad para el hombre perturbado de nuestro tiempo. El espíritu de la filosofía in-sistencial afecta profundamente a la persona humana, para orientarla e iluminarla; pero su preocupación es llegar hasta los últimos fundamentos metafísicos de la realidad del hombre. Pero, por cierto, desde aquí ha surgido un nuevo enfoque de toda la filosofía. He aquí la contribución más importante de esta obra. Porque al recurrir a la más originaria de nuestras experiencias, se alcanza el último sillar de la realidad humana, desde el cual Ismael Quiles ha podido replantear en su máxima originalidad, todos los interrogantes filosóficos y el problema del filosofar mismo.